TOMMASO ROSSI

STUDI SULLA STORIA

DELLA

FILOSOFIA MODERNA

PER

VINCENZO GIORDANO-ZOCCHI

(col seguito)

LA MENTE SOVRANA DEL MONDO

OPERA

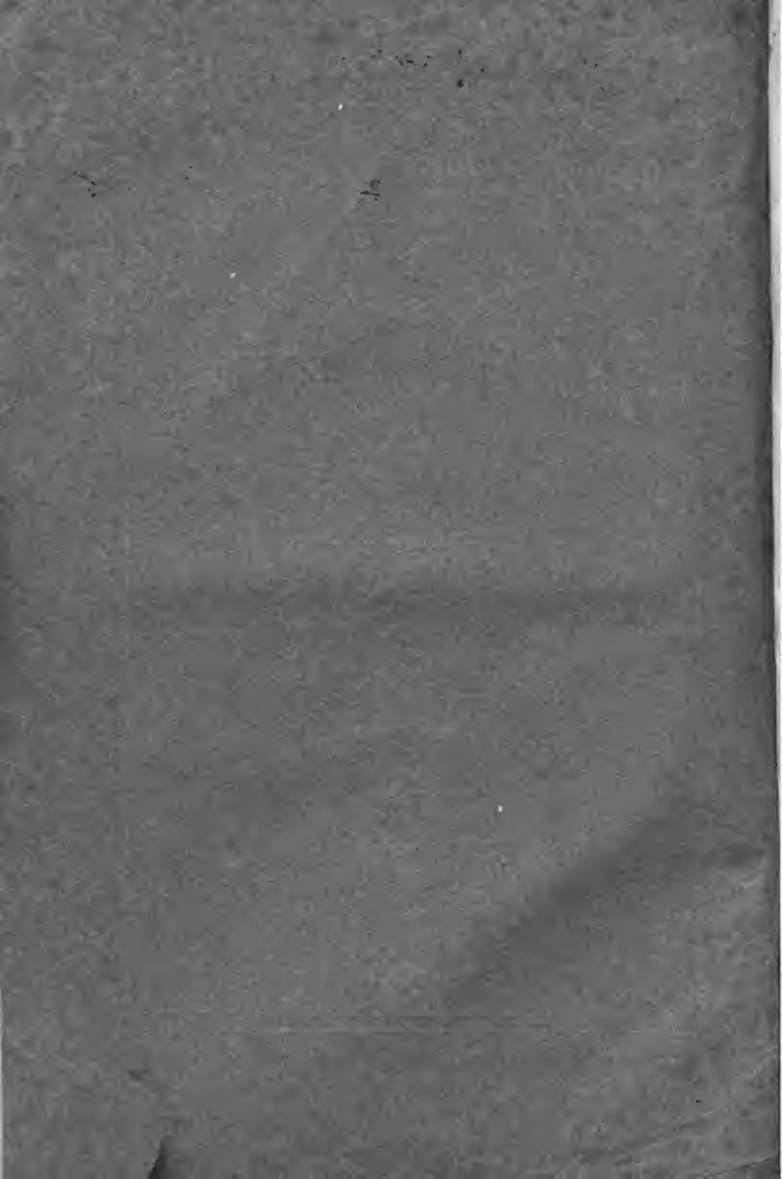
DEL SIG. TOMMASO ROSSI

EDITA PER CURA

DI

[illegible]

NAPOLI

1865.

TOMMASO ROSSI

STUDI SULLA STORIA

DELLA

FILOSOFIA MODERNA

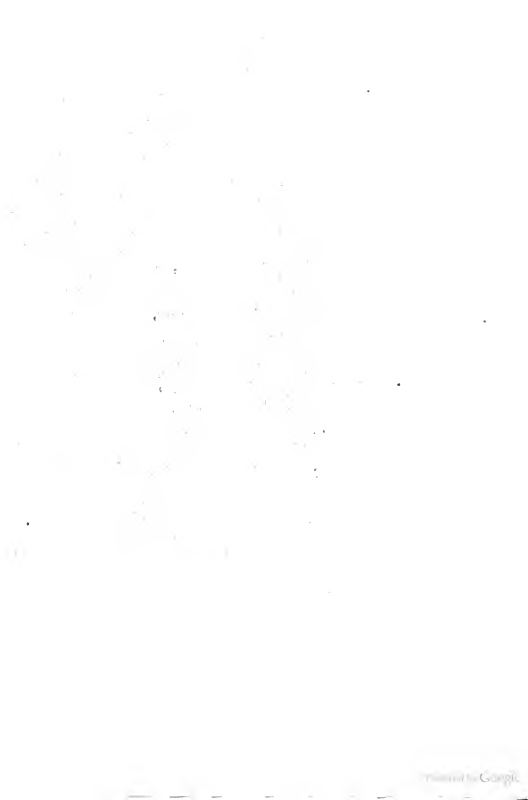
PER

VINC. GIORDANO-ZOCCHI

NAPOLI — 1866

Ai Cultori delle Scienze Filosofiche,
Questi primi cenni che ricordano,
Dopo un secolo e più d'obblio ingeneroso,
L'altissimo pensiero di Italiano filosofo,
Che oscuro vivendo in oscura città,
A Giambattista Vico suo contemporaneo,
Parve degno di sedere sulla Cattedra
Della più famosa Università di Europa. *

* Vedi la lettera di Vico. Note in fine dell'opera. I.

Digitized by Google

PROEMIO

L'età che si volge, non sarà forse ricordata fra le più benemerite del verace sapere. Gli inni di gloria che per ogni parte cantano le lodi delle scienze progredite, non sono buoni indizi dell'avvanzata cultura; perchè i secoli più fecondi di vera operosità, non esaltarono mai con vana pompa di parole le proprie conquiste, e fecero poi sempre, assai più che non dissero. In verità chi troppo si arresta a lodare la via gia corsa, vuol dire che almeno pel momento, è stanco di andare innanzi, e sta facendo una sosta.

Se ne togli quelle benedette scienze sperimentali, che la mercè di quel metodo da cui prendono il nome, muovono di buon passo alla meta, le scienze filosofiche e morali principalmente, ho paura, non dovessero gran fatto lodarsi dell'opera nostra presso ai nostri nepoti. Chi sa, quella smania di sapere che molti ostentano oggidì, anzichè vero e ragionevole desiderio, non si avesse a giudicare dai posteri, vuoto fanatismo, soffolto ad un orgoglio insipiente?... La scienza, si dice, è la suprema

Digitized by Google

perfezione dell' umana natura, e bene sta: l'uomo però concreta ed esprime intero il suo essere, nella ricchezza della sua vita morale, cui è preordinato ogni magistero di conoscenza: or perchè certo dissidio saliente a dì nostri fra la scienza e il costume, fra il sapere ed il vivere?

Delle due l'una: o quel divario non sussiste, o la scienza non è genuina, perchè non dà vero risultato. Che vale infatti un sapere che mi esercita la mente, e non mi assenna il cuore? Che mi torna la dottrina, se non mi educa il volere, se non mi rende l'animo migliore, se non mi fa più destro e prudente in tutte le pratiche della vita? Ogni idea infine, ogni pensiero, ha tanto di valore, per quanto presta di ragionevolezza all'azione morale, si dispieghi questa nella famiglia, nella società, nello stato.

Ma quel dissidio non sussiste.... I fatti a pigliarli veramente sul serio, non si discutono: con animo libero e sincero si osservano o si sperimentano; e tutto al più, dopo averne presa ragionevole certezza, si spiegano e si commentano.

Come... i fatti morali che si prestano facilmente a contrarie interpetrazioni, non debbono anzi discutersi prima di darne giudizio? Sia: i nostri però non sono tempi di discussione, intendo di quella che fa prò, perchè vi è troppo giuoco di passioni e di interessi propugnati in nome di ciò che v'ha di più libero e disinteressato nella vita. Io poi, già poca cosa per me stesso, non vorrei sprecare la magra attività del mio spirito in opra che non conduce e non approda pel momento.

Digitized by Google

Ma dunque? Chiedo scusa al lettore di questo importuno esordire, confesso di aver sbagliata la via, e volgo immantinenti altrove i miei passi, per condurre innanzi diversamente questo pò di proemio, che infine non altro intende, se non giustificare l'indole e la intenzione di uno scritterello, che già si presenta con poco lieti auspici.

I tempi che corrono, sia qualunque il tardo ma sicuro giudizio della storia riparatrice, si mostrano focosamente ligi della ragione e del sapere. Noi tutti siamo di gran cuore, o ci crediamo almeno, giustamente superbi e gelosi della scienza. La scienza è la nostra vanità. (E come allogar meglio le nostre aspirazioni ?) Tutto si squaderna oramai, tutte cose si penetra a fondo, tutto si riduce a *categorie*, o si sommette a legge razionale; da per tutto si cerca, si trova o si foggia il pensiero animatore e la idea informatrice.

Il martello della critica, lo scandaglio dell'analisi, non riconoscono più alcuna sostanza refrattaria, capaci oggimai di ridurre in frantumi, o di sciogliere nei suoi elementi primitivi le masse più tenaci, e le moli tenute finora più inaccessibili. L' induzione creatrice, lo sperimento razionale, nonchè dominare la natura, hanno pur ridesta anzi rivelata la onnipotenza dello spirito. I termini perciò dell'umana capacità, vanno di giorno in giorno rinculando così, che più non è visibile il limite segnato già un tempo all' attività umana; benchè intorno a quello, pur s' arrovelli taluno, come farebbe un'astronomo intorno agli spazi celesti, che ignorasse tuttodì le osservazioni e gli strumenti

Digitized by Google

compiuti fin dal tempo di colui, che meritò fosse scritto sulla sua tomba--*Coelorum perrupit claustra.*

E pure, dopo tutto questo, non ostante che i tempi si mostrassero in vista, specialmente propizi all'attività del pensiero speculativo, io non li saprei credere, od almeno non so vederli opportuni alla formazione di nuovi e sodi sistemi di filosofia, od anche a semplici ricerche istituite a quell' intento.

A noi manca, se non vado errato, la piena e verace coscienza del passato che interpetriamo d'ogni parte con animo passionato od intemperante, con intendimenti ristretti od esclusivi. A noi fa difetto la nozione sincera e fedele della tradizione adeguata della scienza; dacchè lo studio della storia in generale, massime quello della storia della filosofia e della religione, gli è addivenuto una palestra dove sfruttar principi e ragioni in servizio di opinioni preconcette, cui si è deciso d' immolare ogni autorità di fatti e di avvenimenti. Un sistema poi di filosofia, di quelli almeno che meritano seriamente questo nome, non s'improvvisa con un tratto di bravura, o si campa in aria come per incanto, ma è tanto più saldo ed efficace, per quanto sono più profonde le sue radici nella vera tradizione della scienza. Se questa perciò non si possiede a dovere, è vana ogni speranza, e ridevole ogni pretensione d' innovare in filosofia.

La nostra età che si vanta di tenere un indirizzo *positivamente storico* mi par davvero chiamata a rettificare ed ampliare insieme le sue ricerche intorno alla genuina tradizione della scienza. Nè io intendo accennare tanto alla necessità di maggiore

erudizione, quanto al bisogno di criteri più legittimi e comprensivi, d'intenzioni piu libere e generose nello studio della storia. La erudizione in sè considerata, è una moneta di gran valore, senza dubbio, ma che non basta possederla semplicemente, per esser splendido ed agiato: quel che più monta, è saperla spendere con opportunità, ed impiegarla con profitto. Essa poi isterilisce, o non dà risultato di sè degno, se è tolta unicamente a fornir materia ed argomenti a soggetti controversi, od usata al solo intento di dimostrare il proprio assunto, concepito le più volte contro lo spirito della tradizione medesima.

La storia si dice da tutti maestra del sapere e del vivere: bene. Al maestro bisogna accostarsi sempre con un certo rispetto, riconoscere sempre il diritto della parola, seguendolo attentamente, e ripetendone con fedeltà le dottrine, e non mai pretendere d'insegnargli quel che si è venuto ad imparare da lui. Se il discepolo volesse per avventura criticare le opinioni del maestro, dovrebbe prima posseder la scienza come il precettor la possiede, e muoversi liberamente nell'ambiente in cui quegli si muove. Ma allora non sarebbe più discepolo.. Questo vuol dire, che fino a quando il maestro non abbia pronunciata l'ultima sua parola, e il discente non si tenga in coscienza padrone di tutto il pensiero di lui, si deve andar molto cauto nel decidere, ed indugiare prudentemente anzichè avventurare con troppa facilità un giudizio.

Siamo sinceri: sappiamo avere il coraggio della verità. Che vuol dire a'dì nostri questo divario fra

Digitized by Google

la religione dei padri e la scienza dei nipoti—Questo divorzio fra la mente e il cuore che molti sperimentano in sè medesimi? E donde gli intrighi della mente, le pastoje del volere, le blandizie dell'affetto intollerante? Donde quella morale esitanza, massimo travaglio degli spiriti, che se ne raccoglie alla fine?!... E poi vero, che tutti i quali gridano: ragione libera ed autonoma, spontaneità naturale, religione del sentimento, ed altre ed altre cose su questo andare, abbiano difatti le migliori ragioni di questo mondo? E per converso quegli altri che schiamazzano per l'apostasia quotidiana dei credenti, e compiangono l'universal corruzione, invocando i gastighi del cielo sui nemici di Roma e dalla Corte dei Cardinali, è poi vero che abbiano in corpo tutta schietta farina? Le intime aspirazioni degli uni e degli altri insieme alle pratiche di loro vita, sono in verità, come potremmo augurarci a prima vista, fior di magnanimità e disinteresse nei primi, fior di pietà ed abnegazione nei secondi?

Io non intendo rampognar chicchessia, o sentenziare a man franca sul merito di alcuno. Ho troppa paura di dire ad un mio fratello: lascia che ti scuota dal viso questa pagliuzza che ti fa guercia la vista, mentre io medesmo porti nell'occhio una trave che mi toglie affatto ogni vedere; nè poi vorrei giudicare severamente degli altri, per tornare io stesso in egual modo giudicato. Vedo però la società nostra agitarsi violenta fra morali angustie: la sento torturata dai più tirannici bisogni, alle prese colle più dissidenti necessità,

e cerco di tanto travaglio quella parte di responsabilità che pesa sull'umana cultura. Cerco, e mi par di trovare due fattori di tanto disastro: povertà di erudizione e di scienza da una parte, intemperanza di principi e di criteri dall'altra—*sicchè è forte a veder qual più si falli*[1]—Da ciò ne conchiudo la necessità che io toccai già innanzi, di ampliare e rettificare insieme il nostro sistema di ricerche sulla tradizione di tutto l' umano sapere. Questo tema in verità richiederebbe altro che un povero accenno fatto così per occasione, ed una parola tanto fioca come la mia: ma io doveva darne un indizio, per rivelare il secreto movente di questi studi sulla storia della moderna filosofia, che io presento al pubblico con in fronte un nome che non ebbe posto finora negli annali della scienza.

Volendo dare opera a lavori che abbiano di mira l'incremento delle discipline filosofiche e morali a' di nostri, ho creduto, fermo nella coscienza di quel bisogno testè accennato, poco savio consiglio, intendere a nuove ricerche scientifiche, od a novella trattazione di speciali problemi, studiati per semplice lusso di dottrina, o per puro esercizio d' ingegno speculativo. Mi è sembrato invece migliore spediente, e forse opera veramente profittevole, e sola per ora opportuna, ritornar l'attenzione sulla inesauribile tradizione della scienza, donde si può aspettare gran conforto alla nostra morale salvezza. Scontratomi poi, per rara ventura, in un filosofo fin qui negletto e dimenticato, ma non perciò meno degno della universale considerazione,

[1] Parad. C. VI.

ho creduto toccare il mio cielo col dito, rivolgendo su di lui le mie ricerche, togliendolo quasi ad auspicio di una nuova serie di studi, che mentre abbiano in vista l' interesse generale della tradizione, ammanniscano pure elementi alla storia particolare della filosofia. Io ho adoperato a questo intento ogni mio studio per tenermi lontano ugualmente e dalla timida grettezza, e dalla vanitosa intemperanza, che offendono tanto spesso a' dì nostri il giudizio che si fa della storia; io ho durato ogni fatica, per attingere il più che potessi, a quell'aurea discrezione, che non è meno necessaria nei lavori del pensiero, che nelle opere dalla pratica vita; aurea discrezione, che parmi il supremo bisogno della nostra morale esistenza. Non so se il mal abito del tempo, e l' ambiente stesso che mi circonda, dovesse farmi tradire mio malgrado, le oneste intenzioni, ed i buoni proponimenti: in verità avrei molto a temerne, se per poco mi facessi a considerare la superstite virtù del prostrato animo mio. La discrezione che è temperanza ed armonia di pensieri e di affetti, fondata su quel beato equilibrio delle facoltà, di cui parla il divino discepolo di Socrate, è il senno dei forti ed il coraggio dei generosi! Ma dove inoltro io qui?... A che m' avvolgo per una via, lungo la quale avrò già incontrato, e forse non per la prima volta, il rabbuffo di chi sa quanti lettori?!

Conchiudiamo.

Quel grande sconosciuto e negletto cui s' accennava pocanzi, del quale il nome appena appena si pispiglia qui nella sua provincia nativa, è Tom-

maso Rossi, filosofo napoletano del secolo decimottavo. Il Vico in una lettera a lui diretta, e che riferiamo a suo luogo (1), lo onora di alti titoli, fino a dire di aver trovato in lui *il vero Metafisico*. Benchè il Creatore della Scienza Nuova, per l'indole singolare dell'animo suo, e per la speciale condizione dei suoi tempi, non fosse molto restio dal tributar lodi ed encomi con frasi strepitose; questa volta però parla sul serio, e le sue parole, si vede, sono dettate da quell'entusiasmo, che mette nell'animo la eccellenza di un grande uomo. E veramente Tommaso Rossi, almeno per la corta mia veduta, è ingegno eletto e fecondo, è mente robusta e peregrina; del bel numero uno di quelli che sono positivamente benemeriti del sapere, e di cui la memoria vuol essere coltivata con ogni studio ed amore fino dalla più tarda posterità. Un popolo od un secolo che dimentica siffatti uomini, porge sinistra testimonianza dello stato della sua cultura intellettuale. Lungi però da me l'orgoglio di rivelare adeguatamente un tanto uomo in queste povere carte. Io intendo additarlo a più degni cultori di scienze speculative, invitando questi ultimi ad aguzzare il loro sguardo più destro, là dove il mio occhio non giunge. Essi poi mi apprenderanno quel che io non seppi, o non potea forse vedere.

E' pur bizzarra l'indole del nostro filosofo, e singolare il modo delle sue ricerche, e la condotta dei suoi studi: noi faremo di darne un cenno a proprio luogo. In verità non più che cenni ed ap-

(1) Vedi note in fine dell'opera. I.

punti saranno per ora le nostre indagini ed osservazioni intorno a Tommaso Rossi. Che se questo primo saggio, così pallido e scarno qual è, trovasse pure modesta accoglienza nel pubblico, allora con animo più desto e con lena meno affannosa, toglieremmo a studiare da capo con altra larghezza e precisione, la *sublimissima divina mente* (1) del solo degno contemporaneo di Giambattista Vico.

Già la mente del Rossi è un brutto ginepraio, per chi si propone di svolgerne le avviluppate pieghe, e tutto scrutarne il fondo riposto, e spesso anche tenebroso. Essa si presenta tanto poco composta esteriormente a sistema scientifico, per quanto ne ha dentro tutta la sostanza e l'attitudine; il che a dir vero costituisce il maggior difetto dell'Autore, e la massima difficoltà dello storico. Se il primo infatti avesse atteso di proposito a coordinare e mettere insieme le sue dottrine, avrebbe svolto ed aguzzato assai meglio il suo pensiero, e l'altro trovata molto più breve ed agevole la via, nel farne la esposizione. Mentre adesso, chi vuol tutta raccogliere la mente del Rossi, trovasi alle prese, non solo colla difficoltà di abbracciare gran copia di elementi diversi, e ciascuno per sè fecondissimo, ma colla necessità di supplire spesso del proprio, e dimostrare poi come le giunte, anzichè travisare le idee genuine dell'Autore, servano invece a dar loro ordine ed aspetto conveniente. La qual cosa, ognuno intende, vuole opera lunga ed estesa, qual non è certamente questo mio primo saggio di studi.

(1) Vedi lettera citata.

Mi nasce un pensiero. Se qui fra noi si praticasse come in Germania, di stabilire annualmente nelle Università, dei corsi speciali destinati allo studio esclusivo di qualche scrittore, allora per esempio, sarebbe il caso di proporsi intera la esposizione della filosofia del Rossi, e riuscire di leggieri nell'intento, la mercè appunto di uno apposito insegnamento fondato sulle opere che ci restano di lui. Non potrebbe qualche nostro professore adoperarsi ad introdurre quella lodevole usanza, e dedicarne le primizie alla memoria del nostro filosofo? L'opportunità d'un corso speciale, sarebbe la migliore al caso nostro; perchè il grande ajuto della cattedra, che feconda ogni tema, ed anima ogni specie di ricerca, la vivacità e pieghevolezza della parola parlata, e, quel che è più, l'amorevole assistenza di una gioventù generosa, oltre a giovare il lavoro d'interpetrazione, potrebbe riuscir forse ad innalzare in breve tempo, un monumento d'ammirazione e di gloria a quel sommo, cui, altro che marmorei simulacri ed epigrafi eloquenti, toccò solo finora la non curanza e l'obblio. Ma non sarebbe a questo modo, adempiuto in gran parte il ministero della storia riparatrice?...

Basta, checchè sia di tutto ciò, tenga bene a mente il lettore, che una appena sulle dieci cose notevoli nelle opere del Rossi, gli offro per ora a considerare: piaccia a Dio, che sia poi felice la scelta. Del resto circa il modo speciale tenuto nel colorire il mio disegno, e nel condurre l'argomento, benchè avessi ancora molto a dire, ed a mio pro-

fitto, mi contento piuttosto accennarne qualche cosa via via, anzichè far le viste di esagerare troppo il valore di uno scritto, che infine per la sua brevità si scorre in poco tempo, e che se volesse giudicarsi dalla mole, potrebbe bene a dritto andar confuso con quella farraggine di opuscoli dove è consegnata la povertà letteraria del nostro secolo.

Offro questi studi ai cultori delle scienze filosofiche; ma non è omaggio il mio, è invito. Si tratta di ristorare la fama di un gran filosofo: giovino essi dell'opera loro, e della loro autorità una impresa tanto nobile quanto profittevole.

Povero Rossi! Dopo un secolo e più, che la la tua memoria giacque con quella dell'infinita schiera del volgo, di cui a dritto si tace la storia, tu cominci a levare il capo dalla tomba dell'obblio.. L'ingegno ha le sue postume vendette. Ma chi per primo ti si appressa, chi primo ti porge la mano?.. un giovane oscuro, che potrebbe riversar su di te l'onta della sua pochezza!... Deh, possa esser questa l'ultima rea vicenda che subisce la tua gloria fra gli uomini; dacchè in seno di una migliore esistenza, hai colto già il frutto imperituro di una vita sacra in terra alla virtù ed alla scienza.

Napoli Novembre 1865.

Digitized by Google

CAPO PRIMO

§. I.

IL CARTESIANISMO.

Il nostro secolo decimottavo, benchè a guardarlo in seno a tutta la storia italiana, si mostrasse epoca di lento ma progressivo risorgimento; riferito in particolar modo alla cultura del patrio ingegno, lo si vede inaugurarsi tuttavia con poco lieti auspici. Perduta già da un pezzo, nè più vagheggiata da qualche tempo la nazionale indipendenza, si viveva in Italia rassegnati, se non pure ossequenti alle servitù forestiere; allettati perciò da una smania d'imitazione, la quale, provvida o feconda, se disciplinata da libera ragione, torna funesta e letale, se guidata da cieco fanatismo, o da ossequio servile. La letteratura straniera, e specialmente la francese, che usciva allora allora dal suo secolo d'oro, tiranneggiava co' suoi splendidi esemplari le accademie e le scuole. Malgrado qualche felice eccezione, poco attesa comunemente, perchè contro la regola generale; non ostante, ad esempio, i grandi nomi di Muratori e di Gravina, un servaggio intellettuale serviva pure di riscontro alla nostra servitù politica. Gli annali del pensiero speculativo son lì per attestarlo. Erano i tempi del Cartesianismo.

Quanto non si è investigato intorno a questa filosofia? quante sentenze contraddittorie sul merito e significato di quel sistema? E che potrei dire io qui, che solo per incidente mi tocca ragionarne? Le dottrine Cartesiane,

Digitized by Google

a giudizio di non comuni filosofi erano affatto viete e volgari nella tradizione della scienza ; ma la filosofia di Renato ha segnato ciò non ostante un'era novella nella storia del pensiero speculativo : come conciliare questi due fatti l'uno più dell'altro incontestabile ?

Io non intendo spacciare erudizione a sproposito , od affettare un sapere che non posseggo , oggi specialmente che si studia tanto sulle enciclopedie e manuali , per non dire indici, sommarî, e fino cataloghi di libri : mi fo lecita non pertanto una breve osservazione , la quale vera o falsa , nuova o vecchia che sia , non parmi ad ogni modo scema d'interesse od estranea all'argomento che qui si toglie a tratteggiare. Tuttochè il tema possa considerarsi già vieto e spacciato da qualche tempo , io oso credere tuttavia non inutile quel breve cenno che ne porgerà questo paragrafo ; stantechè di certe tesi storiche, per quanto agitate e discusse , non è mai soverchio dir qualche cosa , dove cade in acconcio ricordarne l'argomento.

Nel Cartesianismo si possono per avventura distinguere tre cose : le dottrine propriamente dette , il dubbio metodico , e infine quello che io chiamerei , il nuovo spirito animatore della vecchia ricerca scientifica, insieme al novello indirizzo che ne toglieva il pensiero filosofico del tempo. Nonchè sia l'una cosa indipendente o separata dall'altra ; ma perchè ciascuna a sua volta presenta uno degli elementi diversi che compongono il pensiero filosofico di un uomo singolarissimo.

Le dottrine particolarmente intese , prescindendo da tutto ciò che è , criterî scientifici , processo investigativo , e metodo di ricerca razionale ; voglio dire le semplici opinioni sulla natura obbiettiva delle cose , parmi inutile oramai farne quistione , sono infatti comuni e volgari nella tradizione anteriore della scienza. Renato stesso che dapprima vuol spacciarle come affatto proprie e peregrine , è pur costretto alla fine , sotto la sferza delle incalzanti obbiezioni , confessare il contrario. In

alcune delle tante lettere di risposta alle ripetute istanze dei suoi dotti avversari, dopo aver protestato, essere *ab illorum ingenio alienus, qui opiniones suas novas videri volunt*, anzi volentieri accomodarsi a quelle degli altri, finisce coll'affermare, credere infatti le sue dottrine, *omnium antiquissimas*. Non già che le dottrine Cartesiane fossero tolte di peso, o ricopiate testualmente dalle opere di filosofi anteriori: ma i germi, non v' ha dubbio, e la sostanza di quelle erano sì comuni nella storia della scienza, da non poter spiegare la innovazione scientifica inaugurata dal Cartesianismo.

Lo stesso *cogito ergo sum*, che parve il nuovissimo fra i trovati in filosofia, considerato qual semplice argomento di ragione, risulta di così vecchia data, che Vico lo ricorda fin nel Sosia di Plauto « qui (Sosia) in dubium de se ipso adductus an sit..... huic primo vero acquiescit; *quum cogito, equidem certo idem sum, qui semper fui* (1) » Il Ritter poi, a proposito del celebre entimema di Renato così discorre. « Son principe, je pense, donc je suis, n'était jamais tombé dans l'oubli, depuis que Saint Augustin, l'avait posé à l'entrée de la science, Campanella l'avait repris avec une vigueur presque égale, et les sceptiques francais eux-mêmes, n'avaient pas manqué de poser la connaissance de nous mêmes, comme le principe de toutes nos connaissances. Seulement avec plus de confiance et de précipitation que ses dévanciers, Descartes avait cru pouvoir conclure de la certitude de nôtre pensée à la substance de notre esprit (2) ». Difatti quel che vi ha di nuovo in Cartesio, è un certo che d'imperativo nella forma del dettato.

Il dubbio metodico, altro elemento del Cartesianismo, non è cosa meno vieta delle dottrine, ed è poi un preliminare estrinseco della ricerca filosofica, un elemento accidentale del sistema. Esso comunque influisca sulla

(1) Cap. I § 2. De Antiq. It. Sap.

(2) Hist. de la Phil. Mod, trad. par Challemel—Lacour Tom. I. Cap. I.

determinazione del *postulato*, non cessa di essere un semplice presupposto, anzi una finzione arbitraria, quale s'enuncia chiaramente dalle parole stesse dell'autore (studeamus dubitare... etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota... Dubitabimus etiam de mathematicis demonstrationibus etc. (1)) come tale, ha poco o niun valore nella storia della scienza, nè può rappresentare certamente, quel che v'è di più saldo nel pensiero Cartesiano. Il metodo dubitativo, benchè possa avere un significato per lo storico, che studia le condizioni morali dell'epoca, non ne ha veruno pel filosofo, che trova in esso non più che una ipotesi gratuita, di cui la idea poi risale a Montaigne, a Charron, alla scuola cioè dello scetticismo teoretico, che accettava l'opinione comune rispetto alla pratica vita.

Non resta dunque, per giustificare il rivolgimento storico indotto dal Cartesianismo, se non quello che dicemmo, il nuovo spirito informante la vecchia ricerca scientifica, col novello indirizzo segnato al pensiero investigatore. E quello infatti, perchè coincide colla disposizione generale degli animi e delle menti contemporanee, fa poi la sorte del sistema e delle dottrine.

Ma dirà taluno: voi avete posto da banda i criteri scientifici, il processo investigativo, il metodo della ricerca razionale; e non è poi questa la parte più rilevante di un sistema in filosofia? Sì per lo appunto: e ciò intendo io racchiudere nel terzo membro della divisione surriferita, come farò di dimostrare qui appresso.

Chi attende a cercare il vario credito che ebbero nell'Era Cristiana le diverse fonti cui si rinsanguina ogni umano sapere, trova dapprima esagerato il valore della tradizione religiosa, poscia quello della profana, classica o scientifica, che dir si voglia: fra le quali intemperanze, vede poi il tentativo di riconoscere la natura, non meno che il verbo tradizionale, come rivelatrice a noi

(1) Princ. Phil. pars prima, passim.

del gran mistero dell'esistenza. Ei fu un tempo che si viveva appunto oscillando fra quelle autorità diverse, quando a un tratto sorge in mezzo un uomo, che pretende decifrare la gran quistione. È il francese Descartes. La sua grande perizia nelle scienze matematiche, gli acquistano nel pubblico una immensa autorità. Le sue ricerche astronomiche, le sue teorie fisiche, coi tentativi di spiegar la macchina del mondo, applicando il metodo e i processi delle scienze esatte, gli tirano addosso da tutte parti una straordinaria attenzione. Le avventure poi della sua giovanezza, il ritiro e raccoglimento della sua età virile; in seguito il favore del Cardinal Mazarino, e gli inviti della Principessa Elisabetta e di Cristina di Svezia, ne fanno in tutto un personaggio interessante, mi si perdoni la frase da gazzettiere. Un bel dì, il nostro filosofo, in un convegno di gente colta (réunion savante) dice senza reticenze, lui possedere un metodo che darà alla filosofia quel grado di certezza di cui sono investite le matematiche. La promessa è lusinghiera, e chi la fa gode buon credito. Il Cardinal Berulle, uno dei convenuti a quel ritrovo di dotti, lo piglia subito in parola, e non contento di ciò, gli appone ad obbligo di coscienza il far di pubblica ragione quel metodo. Renato, che volgeva già in animo di colorire il suo disegno, non passa molto tempo, che furtivo s'invola alle ricerche e premure degli amici, si ritrae in Olanda, e quivi vivendo solitario, tutto inteso a meditare, comincia a metter fuori il riposto suo pensiero. Era suo proposito costruire il sistema della scienza, solo, da sè medesimo, senza soccorso estraneo, guardandosi cioè dall' accettar nulla che dai penetrali del proprio animo non ripetesse le genuine sue origini.

—L'evidenza è criterio del vero, egli comincia—il nostro assenso a ciò solo si conceda, che con chiarezza e distinzione si percepisce—Non rileva che la percezione sia poco accuratamente distinta nelle sue specie e gradi diversi, il nostro Autore tira dritto a conchiudere, che

quella sola sarà efficace e legittima, *quae menti attendenti praesens et aperta est.*

Ma di grazia, gli si domanda, come intendete voi questa percezione, qual deve essere propriamente quell'evidenza?.. Attendete, che si può avere certezza di una cosa, senza venire per altro in possesso del vero.

Renato cerca di spiegarsi meglio che può, e giuoca in vario senso le sue affermazioni, ed è più volte redarguito da non comuni avversari, e sempre più stretto da vicino, nella spiegazione che è chiamato a dare del suo criterio. Infine dopo essersi aggirato più volte intorno a sè medesimo, dopo aver tentate diverse vie, e ripensata più seriamente la cosa, conchiude pure a questo modo — La nostra mente tiene da natura un tesoro di nozioni semplici e native, le quali sono evidenti per sè medesime, fino al punto di oscurarle, volendole illustrare — Sono queste, produzione originaria dell'attività sostanziale dello spirito — L'evidenza delle nozioni semplici, corredo naturale della mente dell'uomo, è il vero fondamento di ogni certezza — Movendo da queste, e serbando il naturale ordine che esiste nelle cose, come nelle idee di esse, si va poi franco e sicuro fino alle più difficili e complicate conoscenze dell'umano intelletto — La ragione perciò, è sola fonte autorevole e legittima depositaria del vero: i sensi, l'imaginativa, la realtà esteriore, non debbono riconoscersi, se non come mezzi subordinati e secondari — Il pensiero puro, che deve procurarci le nozioni semplici, cioè la conoscenza che la ragione acquista di sè medesima, è il solo argomento, pel quale lo spirito si conduca nel magistero conoscitivo con piena sicurtà e indipendenza —

Queste conclusioni, che svelano la mente riposta del sistema Cartesiano, trovansi così formolate dal celebre professore dell'Università di Kiel, Errico Ritter (1) cui nessuno può contestare gran competenza in siffatte ma-

(1) Vedi luogo citato.

terie. Esse esprimono a mio credere, la sostanza e il risultato finale di tutto il Cartesianismo; esse ci danno la vera idea di quella filosofia, che si venne mano mano elaborando nella polemica cui deve Renato il massimo sviluppo del suo pensiero. S'attenda infatti a conciliare le primitive ennunciazioni coi posteriori svolgimenti, e colle ultime rettificazioni del pensiero Cartesiano; si passi buona qualche interpetrazione troppo arbitraria, cui si ricorre per evitare la contradizione: lo storico infine, guardando in complesso le cose, può attenersi piuttosto ai risultati di esse che all' intenzione dell' Autore, non sempre in buona armonia con sè medesimo.

Veramente a giudicare i fatti nel corso generale della Storia, si risolvono di per sè le antinomie della cronaca. Mi spiego subito concretando il mio pensiero.

Il cogito ergo sum, che Renato chiama, *cognitio omnium prima et certissima quae cuilibet ordine philosophanti occurrat*, (1) è tolto d'ordinario a rappresentare il principio fondamentale della filosofia Cartesiana: e pure chi bada al valore intrinseco di quella proposizione, non sa intendere o darsi ragione del come una semplice verità sperimentale possa adempiere a quell'ufficio. Vico infatti nega al celebre entimema ogni autorità di principio scientifico, perchè la semplice certezza di un fatto, egli osserva, non mi dà scienza di sorta. Il Leibniz alla sua volta, parlando del l'*existence réelle..... qui ne nous saurait fournir aucun axiome*, applica immediatamente questa regola al *je pense, donc je suis* di Cartesio, dicendo: *que c'est une proposition de fait, fondée sur une experience immediate; n'est pas une proposition nécessaire, dont on voye la nécessité dans la convenance immediate des idées* (2) con che viene a dire, non poter essa costituire un principio in filosofia (3). E pure gli storici della scienza mal non s'appongono togliendo il famoso postulato ad espres

(1) Princ. Phils. p. p.
(2) Nouveaux Essais lib. IV. Cap. VII. §. 7.
(3) Vedi Note in fine dell'opera. II.

sione del principio fondamentale del Cartesianismo. Sembra questa una antinomia, ma non è tale per chi consideri un pò addentro la cosa.

Descartes nel primo fervore inconsiderato dei suoi studi, quando credeva aver la mente e il petto ripieni d'una sapienza novella destinata a dissipar le tenebre dell'umano intelletto, menava giù alla buona i suoi pensieri, affermando e conchiudendo le più volte gratuitamente. Lo stesso entusiasmo ond'era compreso, gli facea parer vero e nuovo tutto che gli cadesse in mente, o gli sdrucciolasse sotto la penna. L'alto credito che accompagnava il suo nome, sembrava infatti dovesse dare ad un francese della sua tempra, non so che guarentigia. Egli scambia con molta franchezza concetti spontanei ed irriflessi con idee razionali, e attribuisce ai primi quel valore che è proprio delle seconde; grida spesso all'evidenza, mentre non ha coscienza scientifica dell'oggetto; sentenzia ad ogni piè sospinto, e definisce con gran semplicità, quando meno adopera il magistero della riflessione filosofica. Possibile tanta inconsideratezza nel solerte autore delle *meditazioni?* Sarebbe inverosimile, se non fosse vero: ma il fatto è così. Già la storia del pensiero umano ci offre degli esempi anche più strani, e il caso nostro infine s'intende agevolmente, da chi consideri alquanto l'indole e il carattere di Cartesio; oltrechè l'ingegno francese, ce ne dà spesso di questi fenomeni, e se ne potrebbero assegnar delle belle ragioni, e ricavarne insieme degli utili ammaestramenti: cose tutte che non spetta a noi qui ricercare (1). Del resto una spiegazione immediata del fatto in questione si troverebbe di leggieri, osservando che Renato ha il segreto istinto di un certo novello indirizzo speculativo, e vi si travaglia inconsapevolmente d'attorno: non ha di quello vera coscienza razionale, perchè non ha durato il lavoro preliminare che è necessario a costruire il sistema della scien-

(1) Vedi note in fine dell'opera. II.

za: il suo pensiero perciò è ben poco elaborato la prima volta che si fa di pubblica ragione.

Venute intanto alla luce le sue opere, si cangia d'un bel tratto la scena. Il grande uomo che fin allora si era beato nella libera espansione del solitario animo suo, è chiamato a comparire innanzi al tribunale di una critica, tanto più acuta e severa, quanto è maggiore l'attenzione di cui lo fa segno l'alta sua rinomanza. Chiamato a dar conto del fatto proprio, trovasi perciò nella condizione di ripensare seriamente a' casi suoi.

Interrogato sul serio intorno a molte cose, ch'ei non aveva abbastanza meditate nelle sue *meditazioni*, s'accorge allora il valent'uomo di dover maturare un po' meglio il suo pensiero, e innanzi tutto sente il bisogno di giustificare a sè medesimo molte asserzioni che valevano ben diversamente che non s'era imaginato. Fu allora che s'avvide di molti presupposti che doveano essere razionalmente discussi, e in questo provò il bisogno di svolgere più ampiamente le pieghe dell'animo suo; sentì allora la necessità di una più matura riflessione, e in questo la sua mente dovè confessare di non aver bene interpetrata sè medesima. Mano adunque a rifar criticamente il proprio pensiero. Ma le primitive sue tracce, la direzione che gli segnava il suo postulato, inteso a rigor di termini, lo menerebbero a darsi per vinto da sè medesimo. I suoi primi intendimenti, pigliando le cose per quel che sono, e le parole per quel che suonano, lo farebbero cogliere in fallo irremissibilmente. Dunque contraddirsi, o ritirare i famosi enunciati? Ma egli se deve difendersi innanzi a' suoi giudici, deve pur conciliarsi con sè medesimo, dacchè si è accorto delle grandi lagune del suo pensiero. Perchè non isvolgere piuttosto l'animo suo, rettificare difatti le prime idee, elaborar più seriamente gli antichi teoremi, e legittimare poi le prime asserzioni, a costo di dar loro una interpetrazione più ampia che non consentisse il valor letterale? A questo modo operando, non farà le viste di

contraddirsi, ed emenderà difatti il suo pensiero. Ecco il tentativo degli ultimi scritti di Cartesio composti, in massima parte, del suo Epistolario. Egli si mostra tutto intento a giustificare gli antichi enunciati, ma difatti si sforza d'acquistarne egli stesso coscienza razionale. Egli dice d'essere stato frainteso, ma in realtà si studia d'interpetrar sè medesimo. Ei si lamenta d'essere stato giudicato con troppa precipitazione, ma infatti cerca di supplire alla improprietà dei primi giudizi con un lavoro riflessivo sempre più intimo. È perciò che mentre le prime opere di Renato hanno una impronta di spontaneità poco razionale, l'ultima serie dei suoi scritti rappresentano gli sforzi da lui fatti per imprimere un carattere scientifico alle idee improvvisate nell'altra.

Ma dunque quelle idee, se non aveano attualmente valore razionale, erano però capaci d'acquistarlo in seguito? Sì certamente: si è detto già che il pensiero Cartesiano era gravido di un novello indirizzo speculativo, il quale però non aveva attinto il grado di coscienza scientifica nella sua enunciazione; e quindi la forma mal rispondeva a quel che doveva essere il pensiero. Messo una volta l'Autore in grado di rettificare, svolgendole, le proprie idee, s'accorge egli allora del difetto, e cerca rimediarvi, risolvendo successivamente le antinomie del suo pensiero. In ciò fare ei si spiega meglio, perchè meglio comprende sè medesimo, tenta giustificare alla scienza i suoi primi enunciati, e intanto pone più ampiamente i germi che poi fiorirono in seguito, del nuovo indirizzo, di cui ha cominciato a rendersi ragione. Restano, è vero, le antiche formole; ma queste subiscono una interpetrazione giusta i sensi del sistema, che si va mano mano edificando. Se il significato letterale ha sempre qualche cosa di arbitrario, si vuol poco per convenire del valore eccezionale di alcune frasi, avuto riguardo al pensiero più corretto dell'Autore. Così avvenne, per recare un esempio dei più rilevanti, che il cogito ergo sum, malgrado la sua prove-

nienza empirica e la primissima intenzione di Renato, e quel che è più, malgrado il suo valor letterale, fu tolto volentieri a significare la mente di Cartesio, quale si lascia divinare dalle ultime sue determinazioni: così il famoso postulato divenne infatti il simbolo di tutto il sistema che da lui ripete le sue origini storiche. Insomma l'entimema Cartesiano fu interpetrato giusta l'indole della fase storica che si deriva dal suo Autore. Allora si vide non affermarsi in quello semplicemente, che l'umana esistenza sia testimonio della realtà; che alla coscienza che l'uomo ha di sè medesimo, sia dovuto il principio delle umane conoscenze, e questo nel senso di una pura verità sperimentale; ma proclamarsi piuttosto il pensiero e la coscienza individuale, qual legittimo giudicatorio del vero, qual fonte da attingervi gli elementi e la sanzione del verace sapere. Il criterio, si vede bene, acquistava allora tutt'altro aspetto, dispiegava tutt'altra virtù; oltrechè giunto a questo grado di coscienza riflessa, esso si presentava già capace di dar base e fondamento a' nuovi sistemi, pronto a dar ragione di tutto un novello indirizzo del pensiero speculativo.

È ragionevole: dopo aver dato lo sfratto, non più ad Aristotile ed alle autorità della scuola, ma a tutta la più legittima tradizione della scienza, si sostituiva naturalmente al posto dei caduti la nuova autorità, la quale, mentre faceva le viste di essere novissima, era pure delle più viete e dimestiche ad ognuno. S'imagini da questo il successo che l'era serbato.

Considerato adunque il Cartesianismo nella sua evoluzione storica, il famoso cogito ergo sum ne diviene infatti la formola, di cui poi la espressione genuina è nella mente degli interpetri e studiosi della storia, pei quali si vuol poco a tradurlo in termini espliciti. La sua versione, nei sensi appunto delle conclusioni del Ritter riferite più innanzi, potrebbe esser questa — il pensiero e la coscienza individuale sono fonte e misura del vero — Ecco finalmente a chiare note il significato storico

di tutta la filosofia Cartesiana, cioè a dire, la genesi del così detto nuovo psicologismo (1). Ecco il novello spirito animatore della vecchia ricerca scientifica, col criterio di tutta la speculazione posteriore, intendo quella che vi si riferisce ; ecco il nuovo orizzonte che si apre dinanzi al pensiero speculativo. L'avvenire, sotto questi auspicî, già tutto ci si spiega di fronte, e ci si rivela. Già par di vedere, non dico altro, Fichte, Hegel e discepoli, ultima espressione della fase storica testè inaugurata. Il Buhle, parlando del cogito ergo sum di Cartesio, giunge fino a dire « cette proposition peu diffère au fond de celle si célèbre de Fichte : je suis moi etc. (2) » Veramente dal pensiero che è misura della realtà e criterio del vero, è lubrico il passo ad affermare, come le forme del pensiero siano i veri schemi della realtà medesima.

Lascio intanto al Cousin di vedere se la *psycologie* sia *la grande méthode* di tutta la *philosophie moderne;* come pure gli abbandono la briga di trovare quanto sia benemerito Descartes, per essere *le père et le fondateur* (3) di quella filosofia; chè a me non conviene cacciarmi adesso in quel ginepraio.

Io sospetto che questo mio discorso non dia bene nel gusto di alcuno, che per avventura non lo trovi circondato di quei vapori, o condito di quelle frasi, delle quali si veste d'ordinario la critica moderna. Taluno forse potrebbe se-

(1) « Signor mio, cel sapevamo da gran tempo, quel che vi siete data tanta pena di dimostrare... Cartesio padre del nuovo psicologismo... Puhf... e non avete inteso, per non dire altro, il Cousin, ripeterci tante e poi tante volte questa stessa storia che oramai ci viene a ufo? » L'Autore di questo scritto, e ne fece un motto più sopra, non crede vano il tentativo di derivar nuova luce, sopra un tema già antico, ma non ancora vieto del tutto. Se la sua dimostrazione è vecchia come l'assunto, se le sue parole non fanno che ricordar solamente cose già dette da altri, allora ci confessa di aver pigliato un brutto svarione, ed il lettore vi farà sopra le sue più grosse risa.

(2) Hist. de la Phil. Mod. trad. par Jourdan Sez. 3. cap. 1.

(3) Discours prononcé à l'ouverture du Cours 1817—1818.

co stesso convenire quanto alla sostanza di ciò che vi si afferma, salvo a palliarne il genuino significato con delle distinzioni *riposte* che sfuggano alla *coscienza volgare della storia*. Ma io confesso di buon grado la mia incapacità a rispetto della nuova critica; e tiro innanzi a concretare la mia dimostrazione.

La tendenza a riconoscere come leggi della realtà e del vero le libere determinazioni del pensiero individuale, si contiene tutta coi suoi germi più poderosi nelle opere di Renato. Quell'indirizzo psicologico, che mercè le sue pompose trasformazioni, cattivò poi tanti nobili ingegui, ivi ci mostra davvero la sua faccia genuina; perchè io, restandone ancor tracce fra noi, non ho creduto inutile rinfrescar la memoria di quelle sorgenti.

Vedete: comincia il nostro filosofo dal fare la storia morale dell'animo suo, dal rilevar lo stato della sua intelligenza; e intanto, senza che se ne accorga il lettore, per poco non afferma e sentenzia esplicitamente, quali condizioni generali dell'umana natura, le disposizioni e le vicende particolari del suo spirito. Viene intanto a stabilire delle regole per le quali si bandisce d'un tratto ed assai comodamente tutta quella farraggine *praeceptorum, quibus Logica referta est:* da queste regole poi ei non vuol dilungarsi per tutto il tempo della sua vita. Saggiamone qualcheduna. *Nihil unquam velut verum admitterem nisi quod certe et evidenter verum esse cognoscerem.... quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare* (1). Che v'ha di più semplice e di più ragionevole a prima vista?.. Eppure sapete che valga questo precetto?.. Il Buhle lo traduce così, e la sua versione è una chiosa più che sufficiente. Rien n'est vrai, que ce qui a une *evidence interieure dans la conscience* etc. (2). La verità dunque delle cose si misura dalla chiarezza

(1) Dissertatio de Methodo, passim.
(2) Luogo citato.

della percezione. Il precetto è ripetuto più volte, ed in applicazione di esso, è detto in altro luogo « *quaecumque sub perceptionem nostram cadunt, vel tamquam res rerumve affectiones quasdam consideramus, vel tamquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Ex his quae tamquam res consideramus etc.* (1). Ma donde adunque le leggi del conoscere e i criteri della realtà se non dalle determinazioni della coscienza individuale?.. Qui naturalmente si riappicca la massima metodica — potersi affermare delle cose, tutto che è contenuto nella chiara e distinta concezione di esse — massima tanto ben chiosata dal nostro illustre Mamiani, che nel riferirla, soggiunge « e doversi avere per leggi reali ed universali di esse cose la forma e le leggi costanti dei nostri pensieri » (2). Questa regola poi, sanno gli storici della scienza, che cosa fruttasse, venuta alle mani dell'intrepido Spinosa.

Lo stesso argomento tanto celebrato sull'esistenza di Dio... *eo quod existentia necessaria, in nostro de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere*, non è una prova di ciò che da noi si afferma?.. Perchè il concetto della mente nostra inchiude l'esistenza necessaria, questa esistenza è reale!

Un'altro precetto di quelli che Renato vuol compagni indivisibili di tutta sua vita, è il seguente « *Ut cogitationes omnes, quas veritati quaerendae impenderem, certo semper ordine promoverem*... vuolsi cominciare sempre, *a rebus semplicissimis et cognitu facillimis, ut paullatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositarum cognitionem ascenderem, in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt*. La versione del Bhule, qui pure vale per chiosa, ed io la riferisco. *Quand on réfléchit, il faut partir du simple, et de ce qu'on conçoit immé-*

(1) Princ. Phil. pars prima.

(2) Vedi Prefazione al Bruno di Schelling § VII.

dialement, et remonter jusqu'au composé à l'obscur et au difficile, en parcourant une serie régulière de conclusions. C'est la méthode géometrique qui est la plus sure dans son genre. Il metodo geometrico poi è il vero metodo di *costruzione*, come si direbbe oggidì, il metodo a cui aspira il moderno razionalismo.

Cartesio intanto, grazie all' osservanza dei suoi precetti, *praecepta quae selegeram accurate observando,* trova la verità e le regole di essa, che anzi *singulae veritates quas inveniebam regulae erant*, trova il vero e la regola insieme.

È curioso che queste ed altre dottrine analoghe, anzi la maggior parte delle teoriche Cartesiane si presentino per lo più così facili e piane, da sembrare attinte al senso comune della scienza, cosicchè a prima vista non si trova modo o ragione a poterle ricusare: ma esse però si mostrano ben diversamente, ove per poco le si guardi in complesso, e vi si scovra il segreto pensiero animatore; e solo poi al lume della sanzione posteriore della storia, se ne scorge veramente il genuino significato. Forse non aveva torto il Tennemann, quando diceva che i principii e le conseguenze nel sistema di Renato illudono la mente con una apparente evidenza. Ma raccogliamoci oramai per conchiudere.

Come decifra Cartesio la quistione sulle fonti e sulla natura del sapere?

Appuntandosi immediatamente in sè medesimo, affermando la esistenza e la verità delle cose in grazia del pensiero individuale, riconoscendo l'animo umano come origine e misura d'ogni umana conoscenza. La soluzione del gran problema, se mi si conceda darne versione nel linguaggio di alcuni scrittori moderni, si riduce nè più nè meno che a dire. — Bisogna costruire la scienza col contenuto della coscienza individuale — Quante volte non fu in seguito inteso enunciare e ripetere sotto varia forma un siffatto principio? Se la storia delle origini è la migliore illustrazione delle conse-

guenzo anche più rimote, dove trovar più ingenuamente sciorinato, dove poter meglio giudicare, che nelle opere di Renato, il codice elementare di quel sistema, che poi fu detto secondo le diverse fasi di sua evoluzione, idealismo,razionalismo, e che so io? Questa pianta veramente non poteva nascere altrove che in Francia, ed attecchire, ed arrobustirsi poi in Alemagna, per vivere in Italia una vita effimera, qual si è quella di tutte le piante esotiche!.. Ad ogni modo la sua vegetazione, generalmente considerata, è stata non poco rigogliosa, cosicchè di lei restano tracce che non si cancelleranno certamente dalla faccia della terra. Ma lasciamo a chi fa la storia della scienza questo e simili giudizî, e facciamoci intanto più dappresso al nostro argomento.

Dovendo rilevare alcuni effetti immediati della filosofia di Cartesio, per dar ragione dello stato del nostro pensiero speculativo, in sull'esordire del passato secolo, più che al giudizio circa tutto il movimento storico di cui sfiorammo un cenno fin qui, basta riferirsi alle semplici dottrine, cui si legano infatti le conseguenze immediate del sistema. Ma le dottrine, senza il nuovo spirito di ricerca, ed il novello indirizzo del pensiero speculativo, mal s'intenderebbe, come avessero potuto prolificare a quel modo che la storia ci attesta: però fu di mestieri estendere alquanto le nostre indagini sull'argomento; e questo poi facemmo anche in grazia del tema, che è di tanto interesse, da non esser mai studiato abbastanza da chi pur vi si debba in qualche modo riferire. Gran ventura, che qui non c'era pericolo d'arrovellarsi, come molti usano a' dì nostri, per dar valore a cose che non ne ebbero fin dal tempo del loro fiorire. Che il Cartesianismo, comunque sia inteso e giudicato, abbia un significato positivo nella storia della Filosofia moderna, l'è una cosa risaputa oramai non dico dagli studiosi, ma fino dai dilettanti della scienza, che per numero oh quanto si vantaggiano sui primi, disgraziatamente!

Digitized by Google

§. II.

LE DOTTRINE CARTESIANE — VICO E TOMMASO ROSSI

Le dottrine Cartesiane (le considero adesso nell'economia di tutto il sistema) non diedero buone prove di sè, ove furono trapiantate, per non dire là dove nacquero; e noi Italiani abbiamo poco a lodarci dell'importazione che ne facemmo. Esse si presentavano, circondate di grandi privilegi; e questi lor derivavano e dall'indole propria, e dai tempi che le videro propagare. Mostravano aspetto facile e piano, pretendevano a novità, ed erano poi facilmente reperibili in fondo ad una mediocre coltura; facean le viste di essere un grido di ribellione contro false autorità, e finalmente portavano in fronte il nome di un grande uomo, e quel ch'è più, d'un sommo matematico, il quale faceva augurare in tutte le sue ricerche quella concludenza e precisione, che è propria delle scienze esatte (1). Di qui le ragioni immediate di loro diffusione.

Ma queste dottrine possedevano pure una pericolosa fecondità, che si svolse mirabilmente nella più larga sfera d'azione, e sopra un terreno che non poteva essere più ampio: riprova questa della loro coincidenza con quello che dicesi lo spirito dei tempi. Grandi filosofi di oltremonte e di oltremare, colle intenzioni più disparate, e per le vie più divergenti, si tolsero il carico di svolgere e fecondare i diversi semi che giacevano in grembo all'albero Cartesiano Per non ripetere quello che fu detto già da altri, e meglio che non potessi fare io stesso in questo luogo, non mi starò a dimostrare, come si rannodino al Cartesio i tre grandi capi-scuola che fiorirono dopo di lui, lo Spinoza, il Locke ed il Malebranche, i due primi più

(1) Le uniche scienze che inducono il vero umano, diceva Vico.

Digitized by Google

logici e conseguenti, l'ultimo tentante invano dei ritorni e dei pentimenti. La celebre dottrina, che poneva l'essenza dell'auima nel pensiero, e quella della materia nell'estensione, sanno tutti oramai, a che modo venisse mano mano rivelando tutto il rigoglio della sua ingenita virtù, la mercè appunto del nuovo metodo indotto da Renato. Quanto a' filosofi minori che pur si legano a Cartesio, e più specialmente a questa, o a quella sua teorica particolare, sarebbe da farne un buono elenco, tra moralisti, teologi e filosofi propriamente detti. Ma per rispetto al pensiero italiano, quali furono le conseguenze immediate delle dottrine Cartesiane? Ecco quel che più ci riguarda.

L'imitazione fiacca e servile, e non quella libera ed originale, naturalmente s'appiglia a quanto vi è di più facile e volgare; oltrechè le cose più facili e volgari si propagano più di leggieri, come più agevolmente s'insinuano negli animi deboli e corrivi. Noi traducemmo ed importammo, come tutti gli altri, il nostro contingente dal Cartesianismo; ma poichè meno di tutti si avea la virtù di assorbire, e trasformare in propria sostanza il poco succo vitale che fece allignare il tronco primitivo, vedemmo sciaguratamente attecchirci in seno i più guasti ed attenuati germogli. Il sensismo di Loke, tutti sanno, dopo essere passato in Francia, quasi per restituire, sebbene un pò usato, come è naturale, quel che di là si era tolto, veniva mano mano trasmodando per diretta via nel più marcio materialismo, e con quest'ultima degenerazione, seguitava pure il suo viaggio. Noi, che si era tanto male apparecchiati, demmo proprio ricetto a questo ospite disgraziato, il quale per trovare qui opportune disposizioni, minacciava di consumarvi le migliori sue prove; quando d'un tratto, gli si levò di fronte potentissima battagliera, l'indestruttibile virtù dell'ingegno Italiano. Due uomini sorsero d'improvviso a far rediviva la patria del pensiero, ed amendue combatterono strenuamente con quel male arrivato, tanto favorevolmente accolto.

Essi sul principio, ed anche per buon tempo dipoi, furono soli fra il volgo della gente, e segnarono perciò la più saliente eccezione nell'ordine intellettivo, allorchè era impossibile altra somigliante in quello dell'azione sociale, o sul terreno della vita pubblica. La riscossa del pensiero può cominciare dall'individuo, quella della società, vuol sempre moltitudine.

Le eccezioni, si dura gran fatica a riconoscerle, quando un mal abito contratto abbia limitato fatalmente l'orizzonte delle nostre conoscenze, e la capacità dei nostri giudizî. Quei due uomini che fra la calca degli inerti o degli imitatori, tentarono un volo peregrino, facendosi a combattere anzichè seguire gl'idoli e maestri dell'epoca, furono poco attesi dai contemporanei, ed uno appena, non è gran tempo, si rivendicò pienamente nell'opinione dei posteri. Giambattista Vico che concretò il suo pensiero filosofico nelle peregrine ricerche intorno alla scienza della storia, risorse prima dalla immeritata noncuranza, mentre l'obblio più ingeneroso grava tuttora sul capo del suo grande contemporaneo, che noi non esiteremmo di allogare a fianco di lui, se il primo saggio della scienza del *mondo umano* non avesse ottenuto al Vico un posto eminente, e forse unico nella storia dell'ingegno speculativo. Ben s'intesero fra loro, ed ammirarono quei due grandi, e forse impietosirono l'un l'altro della sorte immeritata d'amendue, non ostante avessero potuto dire con Seneca: *satis... magnum alter alteri theatrum sumus*: ma il viver negletti e confusi tra la folla, è sempre il più sciagurato travaglio cui soggiacciano i grandi spiriti! Chi potrebbe intanto imaginare che il solo degno contemporaneo del Vico fosse un umile e modesto sacerdote nativo di Montefusco in Provincia di Avellino Principato Ulteriore? E bene, questi è Tommaso Rossi, altissimo filosofo e forbito scrittore del patrio idioma.

Dell'anno di sua nascita e di sua morte, nonchè dei particolari della sua educazione e della sua vita, poco o nulla si conosce, e solo dalla lettera del Vico ricor-

Digitized by Google

data già innanzi, di risposta, come si vede, ad un'altra del Rossi, colla quale inviandogli questi una sua opera ne lo richiedeva di consiglio, si raccoglie che fossero i nostri due filosofi presso a poco coetanei. Da alcuni titoli che si trovano apposti al nome dell'Autore nelle diverse opere da lui pubblicate, nonchè da qualche prefazione alle medesime, si rileva che ei vivesse tutto inteso agli uffici di religione e di culto, essendo stato Abate della Chiesa collegiata di S. Giorgio della Montagna, paese poco discosto dalla sua città nativa, e, quel che è più, Rettore della Chiesa di S. Maria della Piazza nella sua Montefusco.

Non pare che il Rossi uscisse mai fuori del breve cerchio della sua Provincia, dove naturalmente, essendo assai poco frequenti gli uomini di lettere, per non dire i dotti, di che in generale era molto povero il secolo; il suo ingegno mancò di tutti quei conforti ed incitamenti, che sogliono venire dal commercio di gente colta, e dalla palestra che offrono le accademie e le cattedre. Ei visse oscuro e negletto in luogo, dove fra le altre cose, come egli stesso si esprime, *povere biblioteche poco o nulla possono somministrare*, dove io credo, appena presso qualche convento di frati c'era da buscar qualche libro. Ciononostante il nostro filosofo ebbe piena la mente e il petto di tutta la classica tradizione scientifica, e Dio sa quali stenti dovette durare a procacciarsene le fonti. Non parlo delle opere più recenti, ed anche contemporanee, delle quali, mostrandosi egli discretamente informato, è da supporre si fosse dato anche maggior travaglio, per ottenerne gli esemplari.

E pure il Rossi, in un ambiente così poco propizio, si regge all'altezza del nativo ingegno, e serba integra la coscienza del proprio valore, fino a parlare delle sue dottrine, come di un *nuovo sistema*, *donde mille verità ignote a' volgari debbano scaturire*; mettendo nondimeno in avviso i lettori, che ei non dirà già *cose nuove e strane*, ma solo *proprie ed antiche*. E ve-

ramente l'antico e il nuovo per un certo verso si corrispondono. *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est*, dice l'Ecclesiaste (1). Perchè poi *importuna modestia la dignità delle cose non offenda*, il nostro filosofo non si perita d'affermare *con tanta lucidezza e con tanta certezza scernere alcune verità cogli occhi dell'intelletto, con quanta non si vede il sole cogli occhi della fronte*, però si augura che le sue opere *oltre ai confini dell'Italia, ed oltre al termine della presente età, in regioni rimote ed a futuri tempi passassero.* E benchè dica questo all'occasione della dedica di un suo scritto, ad un certo Marchese Brunassi, che dovesse dargli col suo nome il passaporto, non si sente meno, di sotto a quelle parole, la coscienza d'un grande uomo.

Povero Rossi! sperasti che le tue opere valicassero i mari e i monti, e dopo più d'un secolo i tuoi stessi concittadini ne ignorano fin la esistenza; ignorano financo il tuo nome: ed è oggi un giovane oscuro, che ha poco a lodarsi di sè stesso, degli uomini e dei casi, che si leva a bandirlo: chi sa poi quanti l'udiranno per la fioca sua voce, e pel baccano che si fa d'ogni intorno dalla boriosa schiera dei saccenti del secolo!...

Ma il nostro filosofo à pure la coscienza del divario che lo separa dal volgo dei dotti e letterati dei suoi tempi, e perciò vuol mettersi in guardia, contro gli appunti di coloro, che *le vane sottilità e pregiudizi seguono ancora della volgar filosofia*, e premunirsi *dai sciocchi fra i Cartesiani, e dai volgari fra i Peripatetici.* Che anzi ei si rivolge a' *seguaci di qualunque scuola*, pregandoli a non volere *col pregiudizio della novità e della stranezza, alla prima rifiutare le cose*, ma piuttosto durar secolui la fatica dell'investigazione, e osservare e disaminare ogni parte della dottrina; e sopratutto vedere *se ben descriva il libro della natura universale, e quello della particolare natura dell'uomo, che con quel celebre suo*

(1) Cap. I. v. 9.

Digitized by Google

detto Tertulliano afferma, essere il primo maestro delle verità divine (1).

Sempre alle prese con forti ostacoli e grandi pastoje l'italiano ingegno, forse per provarne meglio la eccellenza e la virtù!

Tre sono le opere che ci restano di T. Rossi, che sono almeno a nostra conoscenza: due disputazioni com' ei le chiama, meglio si direbbero dissertazioni, l'una che ha per titolo — Dell' Animo dell' Uomo, l'altra — Della Mente sovrana del Mondo — e tre Dialoghi così enunciati — Considerazioni di alcuni misteri divini, raccolte in tre Dialoghi — Quest' ultima è la sola opera riprodotta oggi per le stampe, di cui la pubblicazione, cominciata per fascicoli, dieci anni or sono, è stata ultimata (Vedi altra vicenda della gloria del Rossi!) non sono ancora tre mesi, per cura del Sig. Bruto Fabbricatore (2).

Da alcune citazioni che si trovano qua e là nelle opere summentovate, si ricava che il nostro filosofo sia stato autore di molti altri scritti, fra i quali ricorderemo innanzi tutto, perchè richiamate da lui con più premura ed insistenza, — *le Quistioni Legali* — dove ei ci fa sapere, di aver diviso le cose per rispetto al dritto, in *signorili e servili*, e — *L'apparato Metafisico* — la *Disputa Fisica* — ed un Discorso cui egli si riferisce laddove parlando della definizione che dava Cartesio dell'animo umano, dice di averla *in una brieve disputazione latina nel suo vero e proprio senso esplicata e difesa*. Di queste però ed altre opere citate, poco o nulla si trova oltre del titolo, che valga a darcene indizio. Forse che alcune furono appena abbozzate, altre rimaste inedite, altre fin qui ignote, e chi sa che taluna pure non fosse perduta irreparabilmente. Gran ventura che le superstiti bastino a rivelar discretamente l'Autore! Esse poi sono tanto singolari pel modo col quale sono condotte, che

(1) Vedi Pref. alla Disputa — Dell'Animo umano.

(2) Napoli Stamperia del Vaglio.

noi crediamo necessario intrattenerne alquanto il lettore, prima di esporre le dottrine che vi son consegnate.

Il Rossi, vuoi l'indole particolare dell' ingegno, vuoi il modo pel quale s'induceva a filosofare (e ne avrà più giù qualche saggio il lettore) non offre nelle sue opere l'ordito e la tela di un esplicito sistema filosofico; ma ne porge qua e là ripetutamente la materia e gli elementi, i principii ed i criteri, il metodo e le applicazioni, dove con predominio di analisi profonda ed acuta, dove con vigorosa sintesi intellettiva. Si potrebbe, non v' ha dubbio, appunto perchè ve ne è tutta la sostanza nei suoi scritti, si potrebbe rilevarlo esplicitamente il sistema, fino alle sommarie deduzioni che costituiscono le fondamenta della scienza morale e giuridica. Sarebbe questo un lavoro di gran lena, e di difficile riuscita, messo da parte il pericolo che si correrebbe di far sdrucciolare del proprio in cose altrui, le quali essendo affatto sconosciute, mal si difenderebbero per sè medesime da una falsa interpetrazione. Senonchè trovandosi nell'Autore molte cose appena accennate, altre sbozzate in parte, altre solo indirettamente considerate, chi volesse tutte presentare in assetto di sistema le dottrine di quello, dovrebbe contentarsi di fare una esposizione ben superiore di mole al testo stesso delle opere. Che se poi taluno pretendesse tutti spiegare all'aperto i riposti tesori che chiude in seno la mente del Rossi, dovrebbe rassegnarsi a compilare nè più nè meno che un trattato di scienza prima, dietro le orme del gran filosofo napoletano. Lo scrittore di queste pagine confessa di avere ben altri intendimenti. Rimettendo a migliore occasione la pratica di quei buoni propositi, egli osa credere intanto, tutt'altro dover essere il suo compito, tutt'altra la intenzione e la condotta di uno scritto che deve enunciare la prima volta, ai tempi che corrono (!), il pensiero ed il nome di un filosofo, qual'è Tommaso Rossi. Oggi che tutto è *fisonomia generale* e *personalità storica* con quel che segue in certi codici del

moderno sapere, io credo sarebbe assai male patrocinata la causa di quel grande sconosciuto, da chi non facesse di presentarlo fin dal principio con tratti brevi e recisi al lettore ansio di conoscerlo e di giudicarlo. Venire innanzi con un grosso volume, e con lunga trattazione dottrinale, per dire che c'è un *tale* molto benemerito di quelli che altri forse chiamerebbe ozi filosofici, non mi sembra prudente consiglio ai tempi che corrono. Ma si chiederà: qual'è dunque l'intendimento, quale l'indole di questo lavoro? Offrire possibilmente compiuta nei suoi contorni principali, dicasi pure la figura storica di Tommaso Rossi; rilevare a grandi linee, chiamisi pure se vuolsi così, la personalità filosofica del nostro autore; in altre parole cogliere il pensiero del Rossi su ciò che riguarda i problemi capitali della scienza, e segnare quel posto che gli si deve nella Storia della filosofia, ecco lo scopo, ecco l'ideale di questi miei studí. Se potrò dimostrare sol di lontano, come l'umile e negletto Abbate di Montefusco, sia tuttora parte vivente del nostro pensiero filosofico, e forse ci stia dinanzi ed additi l'avvenire, a preferenza di altri più recenti filosofi, avrò raggiunto veramente la meta più alta che io potessi vagheggiare. L'assunto è ben arduo, e certo soverchiamente arrischiato; ma io non sapea veder modo a condursi altrimenti. Se mi fallirà lena al corso, avrò, o che io spero, il merito almeno di avere intravveduta la via. Questo infine è l'augurio onde io conforto la mia fatica, e non esito punto a confessarlo colla migliore ingenuità di questo mondo.

Ma se l'intento principale di questo scritto, è posto nel cogliere i tratti più profondi e decisivi della filosofia di Tommaso Rossi, non sospetti perciò taluno, che io dovessi dimenticare l'indole affatto storica del mio lavoro, tutto riassumendo alla fine in poche generalità, di quelle che pretendono a dir tutto in brieve, e poi dicono un bel nulla in mezzo a gran prolissità. Che anzi prevedendo io il gusto severo e le legittime esi-

genze di una certa classe di lettori, m'intratterrò innanzi tutto d'uno studio analitico delle opere del Rossi, a cominciare dal seguente capitolo, che potrà saltarsi a piè pari da chi non volesse durar la fatica, che si lega naturalmente a ricerche di simil genere. Ad ogni modo qui ed altrove, anche quando scorreremo più liberamente per le alte regioni della scienza, ci sarà compagno indivisibile, ed autorevole guida il testo stesso dell'autore.

Digitized by Google

CAPO SECONDO

TOMMASO ROSSI E LE SUE OPERE.

---

§. I.

Le opere di Tommaso Rossi, caduto dalla memoria degli uomini il nome dell'Autore, rimasero ignote per oltre a un secolo: trovate poi per caso, son forse due lustri, e da quel tempo note solo a pochissimi, oggi finalmente si apparecchiano ad entrare nella vivente tradizione della storia. Singolare provvidenza! Oggidì che braveggia la *nuova scuola critica* (tedesca e francese) idealista in parole, ma sensista di fatti; oggidì che la così detta *filosofia positiva,* col nuovo materialismo Alemanno, attentano alla vita del pensiero, in nome di tutti gli incrementi del sapere moderno; è forse il buon genio della scienza, che ci rimena dinanzi le opere di T. Rossi. Negli scritti di questo filosofo, evvi, fra le altre cose, un tesoro di preziosissime ricerche su' caratteri essenziali della mente e della materia, colla più invitta ed originale confutazione del sensismo e del materialismo. Qual migliore opportunità dunque? Quell'apostasia del pensiero razionale, contro la quale il Rossi provò le migliori sue armi, per quanto camuffi la sua indole, o trasformi, giusta la moda corrente, la foggia delle sue vesti, è poi sempre intrinsecamente una, e sostanzialmente la stessa. Anche perciò, sostituita agli atomi la *forza materia*, al vuoto la *quantità pura*, ed al vecchio meccanismo il nuovo dinamismo, colle *nuove leggi* della natura; le profonde analisi del Rossi e le fortissime argomentazioni di questo filosofo varranno a patrocinare opportunamente la causa del vero. Che se talvolta

in quelle ricerche sembrasse che l'Autore si ripeta o diffonda soverchiamente, non glielo apporrà certamente a colpa il lettore che ricorda l'epoca in cui quegli scris se, e lo stato della filosofia a' tempi di lui.

Ma v'ha di più: Uno studio dell'essere immateriale e della materiale natura, se è condotto a dovere, torna forse il migliore spediente contro certe abberrazioni della ragione speculativa, che sotto il magistero di metodi artificiosissimi, mentiscono spesso la propria origine; ma sono dovute ultimamente alla imperfezione di una prima analisi psicologica, all'improprietà di una primitiva esperienza intorno a quei due ordini di esistenza, che somministrano appunto l'oggetto della ricerca razionale. Ei vi ha infatti dei sistemi, nei quali è meraviglioso il metodo che informa le dottrine, sono sublimi i criterî che si enunciano; e pure si potrebbe dimostrare fino all'evidenza, come alcuni rudimenti di osservazione empirica, ed alcuni arbitrari presupposti della coscienza sperimentale abbiano determinato originalmente la sorte e l'indirizzo di tutta quella filosofia, che si mostra poi, a certi intervalli, così *trascendente* ed *assoluta*, da non aver altro movente che la più pura ed astratta ragione. Non credete che l'abberrazione di una primitiva esperienza ed osservazione psicologica tenga spesso il segreto di tutto un idealismo, che la mercè di un profondo magistero di logica nasconde affatto i suoi natali? Scovrite nei germogli più tardivi, e nei rami più lontani dal tronco i primi semi del virgulto che è già albero annoso (il tempo trascorso, e le molte trasformazioni succedute non rendono meno legittima la prolificazione) voi troverete non di rado che una preoccupazione del senso soverchiante l'intelletto à dato il primo fondamento ad un sistema, che sembra poi dei più astratti ed ideali, nelle sue origini, come nei suoi risultati. Ma di grazia, come va, che l'odierno materialismo Alemanno, è figlio legittimo dell'idealismo assoluto?. Ah! se di certe dottrine, si sapesse *fendere i drappi*, e *mostrare il ventre*..

quanti non si sveglierebbero da un sonno veramente filosofico, col *puzzo* che ne uscirebbe?. Ma per tornare d ov'eravamo: le profonde ricerche del Rossi sulla mente e la materia, malgrado potessero sembrare a prima vista troppo elementari, torneranno forse le più opportune per combattere certi errori, che muovono ultimamente dalla nozione poco adeguata di quelle due realtà, esaminate tanto accuratamente dal nostro filosofo. Ma lasciamo per ora questo tema, che non fa al proposito della nostra trattazione.

Le opere di T. Rossi sono di quelle che direbbe il Vico, tutte piene di cose proprie, brevi di mole, ma gravi di dottrina. Movendo spesso da umili esordi, accennando ad una meta facile e comune, il nostro Autore riesce poi sempre ad attingere le più ardue sommità della scienza, ed a spaziare nelle regioni più riposte del sapere. Che anzi l'altissima lena della sua mente lo fa essere peregrino, anche dove agita cose trite e volgari. Lontano abitualmente da ogni lusso di erudizione, ei cita di rado qualche nome o qualche opera: dà spesso di proprio fondo, e sempre, le cose altrui dal suo ingegno bene digerite: è d'ordinario breve e conciso, qualche volta monco ed oscuro, non di rado vivace ed eloquente. Nel combattere ogni specie di avversari si studia sempre di avvalorarne gli argomenti con nuove ed acute interpetrazioni, come ben notava il Vico. Profondo conoscitore dello stato della filosofia contemporanea, generoso e valente interpetre delle morali necessità dei suoi tempi, egli si trova sempre di fronte ad ogni piè sospinto lo spettro mostruoso del materialismo, e con quello viene alle prese, ed incessantemente combatte. Egli vuol porre in saldo e segnare il più distintamente che si possa il divario che corre fra la mente e la materia, per redarguire gli antichi e moderni Epicurei, come ei chiama i materialisti, i quali *dalla vicenda delle corporali forme si lasciano sedurre.* Egli intende dispiegare le più *illustri dimostrazioni* sul-

l' intima natura e sopra gli essenziali caratteri della spirituale e material sostanza, per determinarne il modo di essere e quello di operare, per conchiuderne *la più invitta dimostrazione* dell' immortalità dell' animo umano. Una volta *approvati* poi ed *accolti favorevolmente i suoi divisamenti*, egli si propone toccar qualche cosa dell' esistenza e realtà di Dio, e come *ha fatto della mente dell'uomo* dimostrandone l' immortalità, così pure adoperarsi *intorno alla mente eterna del Mondo*, *dimostrandone la realtà*, senza trascurare, già s'intende, lo studio della *mente dell' uomo*, *che insieme alla mente del mondo sono i due capi onde tutta la scienza dipende*. Ecco in qual modo suole enunciare T. Rossi il tema delle sue opere, usando non di rado la forma di una tesi scolastica. Che se poi tal fiata nel bel mezzo della ricerca il suo animo si esalta, ed ei parla con forti parole di sè e delle sue dottrine, l' è questa la migliore prova dell' altezza ed ingenuità dell'animo suo. Del resto il nostro Autore ha un giusto criterio del modo col quale deve condursi il filosofo. *Prima*, egli dice, *è da studiare sugli autori, e dopo che quel lume di colà si è ricolto che si poteva, si deve con quella scorta camminare più oltre nella investigazione:* colla scorta cioè non delle dottrine e credenze altrui, ma del lume ridesto da quelle nella mente propria. Ecco come lasciando libero l' ingegno, non si corre il pericolo di campare in aria, o d' improvvisare a capriccio le cose. Già il Rossi senza pretendere a novità, ci fa conoscere nel modo più esplicito la provenienza delle sue dottrine, nonchè delle *vie* e *maniere* che egli usa e propone nella scienza. *Elleno* (le dottrine e le maniere di filosofare) se io *non m' inganno*, *direttamente discendono da quelle principali, che nel Filebo il divino Platone, divini oracoli appella*, *e che da uomini alle prime origini più vicini*, *a noi per nostra erudizione stati esser lasciati apertamente afferma. Tale è quella* (dottrina) *del mirabil nesso dell'Uno e del molto*, *che in quel Dialogo*,

solo in alcune cose più leggiere ed agevoli descrivendo, le più malagevoli e gravi che all'interna essenza più appartengono, ei lascia nel segreto e nel bujo di altissimo silenzio. E sebbene nel Parmenide con molte e lunghe dispute vi s'aggiri d'intorno, pure sì poco dichiara, che nel vero senso di lui non tutti possono penetrare.... Ma tuttavia quando egli argomenta che l'Uno e il molto, con perfetta comunione d'identità debbano essere una cosa medesima, e poi quando si fa a provare che l'Uno da ogni altra cosa, e in sè e da sè medesimo distinto esser debba; coloro che di veri lumi metafisici son provveduti, senza molta pena giungono ad intendere che quel filosofo per la prima essenza ei vuole significare la natura mentale, e per la seconda non altro che la corporale additar vuole (1). Non ho voluto interrompere il testo che mi parve notevole, abbenchè qualche luogo surriferito potesse sembrare non cadere pienamente al proposito del nostro discorso. Senonchè in questo capitolo, io sarò più che mai largo di citazioni, specialmente di quelle, tratte dalle opere ancora inedite, perchè intendo dare innanzi tutto, come un saggio pratico degli scritti del Rossi; acciocchè il lettore si trovi di essere già in qualche modo dimestico coll'Autore, quando in seguito sarò ad esporre più liberamente, e spesso per sommi capi le teoriche fondamentali della sua filosofia.

Gli uomini seri e dabbene, non sono larghi di parole prima che i fatti militino in loro favore, e sempre attendono più di quel che promettono. Non diversamente adopera il nostro filosofo. Egli vuol combattere certe false dottrine, che sono pure le più viete nella storia della scienza, e da quelle poi trae argomento delle più ampie ed ardite investigazioni. Una delle opere che riscontrata colle morali condizioni dei tempi, e riferita alle personali abitudini e costumi dell'Autore riesce affatto

(1) Vedi Prefazione alla Disputa — Dell'Animo Umano.

singolare, è senza dubbio quella compresa in tre Dialoghi di tema ascetico, mistico, teologico. Essa è pure de' lavori più giovanili, come si vede dal fare spigliato e talvolta anche scomposto, e dai germi di dottrina, che poi sono svolti, maturati e rettificati nelle altre opere. In questi Dialoghi non altro si propone lo scrittore, che di sciogliere *alcuni dubbî facili ad occorrere nella considerazione di alcuni divini misteri:* cosa questa da mettere il brivido nei denti a molti boriosi filosofanti dei dì nostri, i quali volentieri a solo leggere il frontespizio, manderebbero l'opera e l'A. in sagrestia, colla scorta di una poco caritatevole commiserazione. Ebbene noi possiamo assicurare ogni serio lettore che andrebbe assai lungi dal vero chi argomentando dalle esordia, s'inducesse a pronunziar quel giudizio; e la prova è molto semplice e piana. Scorrete non più che i primi fogli del libro, vi scontrate, non dico altro, in una ricerca psicologica ed antropologica che mette capo ad una dottrina delle più gravi di quante io mi sappia sul tema dell'animo umano, da Aristotele a Rosmini: non parlo d'un principio ideologico che vi occorrerà pure, non meno grave e fecondo: consento che molte cose vi si mostreranno sbozzate appena, e qualcheduna anche informe. Se l'opera di cui si tratta, non fosse oggimai la sola non più inedita, tale perciò da potersi facilmente procacciare da chi la desideri, io ne citerei di buon grado alcuni passaggi, che darebbero la più valida dimostrazione del mio assunto: ma non mi dice l'animo di rimpinzare il mio scritto, ricopiando più d'una pagina riprodotta di recente per le stampe, mentre si può dare un saggio simile delle opere del Rossi, riferendosi ad altro suo lavoro, di quelli almeno di cui finora non esistono, che io mi sappia, che due o tre esemplari qui in Napoli. Farò di riferire parte testualmente, parte riassumendo, il proemio di una Dissertazione che più d'ogni altra enuncia il suo tema sotto un aspetto facile e comune. Nell'opera che ha per titolo — Dell'Anima dell'Uomo —

è scritto sul frontespizio , ed a grossi caratteri questo che segue — Disputazione unica , nella quale si sciolgono principalmente gli argomenti di Tito Lucrezio Caro contro all' Immortalità — Chi legge questo titolo senza conoscere altrimenti l' Autore , sospetterà di leggieri che non più oltre d'nna sterile confutazione , e tutto al più qualche macra ricerca analitica debba aspettarsi il lettore : sentenza che per avventura sarebbe confermata per colui , il quale , giusta il modo che si tiene da molti colle opere non commendate da altri titoli che da sè medesime , squadernasse il libro nel bel mezzo , e poi un pò più giù , e un pò più su , e per caso si avvenisse proprio in quelle pagine dove son riferiti dei non brevi passi di Lucrezio, o per ricordarne più esattamente gli argomenti, o per rilevare qualche antinomia nelle parole stesse del latino scrittore. Sciorinarci Lucrezio con tanta sazietà.... Bah... Il libro , ne son certo , sarebbe già chiuso da un pezzo e rilegato in qualche angolo di scaffale, per far da puntello ad altri volumi, più degni di trovare ospitali le mani e gli occhi di simili lettori. Ebbene a convincersi in contrario , basterebbe scorrere delle prime carte il margine appena , dove giusta la pratica tenuta fino a poco tempo fà, l'A. dà un indizio del tema trattato o da trattarsi in quelle pagine , iscrivendo qualche proposizione, che riassuma in qualunque modo l'argomento. Queste note al margine potrebbero poi servire da sommario e da indice , cose di che difettano le opere tutte del Rossi. Che se altri fosse ardito di affrontare al tutto le prime carte , troverebbe ben presto alcuna cosa che non è mediocre indizio di quel che seguirà. Fin dal bel principio , ad esempio , il nostro A. dopo aver detto , che innanzi al Cristianesimo la scienza delle cose divine era in dense tenebre avvolta, così segue a parlare : *pure , per lo sovrano magistero della mondana fabbrica , e per l'ordinato e costante corso dei moti e delle generazioni da una parte ; e per la virtù dell' umana intelligenza , e la interna e comune legge*

e regola delle operazioni della vita dall' altra. (delle quali cose, quella è certa ed illustre significazione, e questa è chiara e indubitabile cognizione di Dio) aggiuntevi ancora le reliquie della tradizione dei primi uomini; per tutte queste cagioni era nelle menti umane altamente infissa l'opinione dell'autorità e del principato divino, ed insieme dell' immortalità dell' animo umano.... E tra i filosofi i più puri, purgata la religione della stolta moltiplicazione delle Deità, e altre sconcezze della volgare superstizione, vennero a conoscere, un solo autore doverci essere, un solo arbitro di tutte cose, e la divina origine degli animi.... benchè, nè la formazione dell' universo per potere ed ingegno di mente sovrana, nè l'informazione del corpo umano, per condizione di mente inferiore informante, comprender potessero etc. Di qui intanto l'Autore toglie argomento a dimostrare perchè Lucrezio malgrado i suoi errori, *affermi pure alquante cose che, l'infelicità dei suoi tempi sol potè fare che nol conducessero per diritto cammino al conoscimento del vero;* proclami cioè alcune verità, che ei poi vuol notare fin dal principio della sua dissertazione, e perchè *esse sono fiaccole accese al primo ingresso d'una intrigatissima quistione,* e perchè provano al tempo stesso come sieno men ragionevoli degli antichi i moderni Epicurei, *non ostante la copia dei lumi di più avventurosi tempi.* Dopo di che viene a sorprendere in fragrante gli avversari, facendo rilevare in essi delle antinomie, dei pentimenti o ritorni, che se non valgono a rimetterli per la via del vero, additano però questa agevolmente agli altri: poscia con bel garbo si fa a provare, fra le altre cose, il rovello di loro mente, *che giusta il costume ordinario della scuola Democritica, ricorre al luogo comune, rifugio di loro ignoranza, l'infinito; ma questo, vuoto affatto e fantastico, non pieno, poderoso e formoso, qual si è quello della mente.* Donde passa a dimostrare come l'apparente contraddizione che trovano i materialisti nella natura spi-

rituale, si presenta a mille doppî nella corporal natura; conchiudendo a questo proposito, colla distinzione di due specie di veri; l'uno che chiama *volgare*, l'altro *maraviglioso*. Il primo, che potrebbe dirsi verità di osservazione empirica, adombra la natura corporea *senza nodo alcuno e senza ingegno*, s'arresta cioè agli elementi *discreti* delle cose, e perciò avvalora anzichè risolvere le contraddizioni; l'altro poi, che si chiamerebbe vero razionale, esprime la idea come forma e ragione della realtà, *ed è posto nel temperamento e nel viluppo delle maraviglie*, perchè esso infatti *compone le contrarietà*, contempera cioè gli opposti elementi, che presenta la realtà concreta dei fatti e delle cose etc. Di questo passo conduce il nostro Autore come una specie d'introduzione, lungo la quale pone l'argomento delle sue ricerche e prepara i lettori a più ampie e riposte investigazioni ... *E qui*, poi conchiude, *sien terminati gli avvertimenti, dopo i quali è ormai tempo di farci a considerare l'intendimento dell'uomo, l'essenza, la proprietà, le operazioni sue.... senza rincrescevole prolissità ....* e primamente si cominci *dall'arrecare la celebre distinzione delle idee della mente e della materia, in altra guisa proposte che da volgari non si è fatto finora etc. ...* (idea, come reale espressione di reale essenza — Vedi capo V dell'opera §. 3.)

Ma giacchè siamo sul proposito delle opere di T. Rossi, e cerchiamo dar qualche accenno della struttura, nonchè del modo col quale sono condotte, facciamo per poco di studiarne, se sia possibile, il concepimento e la idea nella mente stessa dell'Autore. Essendo quelle affatto peregrine alla storia della scienza, val la pena di fermarsi per poco ad esaminarle più da vicino.

§. II.

Se ogni opera di agente ragionevole è fatta ad uno scopo, il filosofare che dovrebbe essere, se non è difatti, il lavoro eminentemente razionale, può ben di-

mandarsi a che fine sia stato praticato da questo o quel filosofo; a che questa o quella ricerca scientifica, donde poi quegli scritti e quei sistemi. E dacchè il fine costituisce la prima idea dell'opera nella mente dell'autore, cercar dello scopo, mi sembra pure il miglior modo come farsi a studiare l'azione ed i suoi risultati. Io già non dimanderò quale sia lo intento generale di ogni filosofare: lungi da noi tanta insolente curiosità. E poi l'Ecclesiaste non so che cosa dice sul proposito.... (1) Basta, per venire a quel che ci riguarda, io chiederò soltanto: che cosa ha inteso fare il Rossi per mezzo delle sue filosofiche investigazioni; quale è stato lo scopo delle sue scientifiche ricerche; in breve, chè ha voluto filosofando? Non v'ha risposta più agevole e sicura di quella che s'attaglia ad una simile dimanda. Chiunque avesse corso, anche fuggevolmente, le opere del nostro Autore, saprebbe darla da sè medesimo. Noi ne abbiamo fatto già qualche cenno — troncar la vita ai due grandi germogli del grande albero Cartesiano, ed assestar di tanto in tanto qualche buon colpo al tronco; combattere il nuovo sensismo ed il panteismo, ma specialmente quel primo, già trascorrente a materialismo, e diffondentesi sotto quest'ultima degenerazione specialmente in Italia — ecco tutto: e perchè una in fondo la radice degli errori, unica per lo più l'arme da combatterli. Dunque le opere di T. Rossi, sono d'indole polemica?.. E che fa questo? I gravi oppositori nel soppiantare una dottrina, si studiano contrapporvi un'altra che la sostituisca; ed una seria confutazione, riesce sempre all'affermazione di nuove verità, che si levino di fronte, e si reggano in piedi, dinanzi agli errori abbattuti. Non perchè, dunque, la forma delle opere del Rossi sia piuttosto polemica, ne risulta meno un sistema di verità positive, come dimostrerà tutto, checchè si sia, questo nostro ragionare.

(1) Capo I. v. 13.

Cerchiamo intanto, se ci torna fatto, la genesi del pensiero speculativo del nostro filosofo, in vista del fine che abbiamo tanto esplicitamente assegnato; rifacciamo, se è possibile, riflessivamente quella via, che forse con libera spontaneità descrisse il suo pensiero nel determinarsi in quella serie di concetti onde s'intessono le sue opere: arduo è il segno, ma fecondo, se s'imbrocca, il risultato. E valga il vero: il nostro buon D. Tommaso, così pare avesse potuto seco medesimo raziocinare.

« Dacchè il sentire è la prima forma dell'attività ra-
» gionevole, e la prima sensazione è già la prima idea
» involuta, come la prima idea è quella sensazione
» dispiegata; accade sovente, sia nella genesi del pen-
» siero spontaneo, come nella formazione del pensiero
» scientifico, che la improprietà di certe ricerche ele-
» mentari sul contenuto della coscienza empirica è la
» vera causa e ragione di molti errori, che tengono poi
» la chiave di tutto intero un sistema di filosofia, o an-
» che di una famiglia di sistemi, germogli di un tron-
» co comune. L'ibrido razionalismo di Cartesio, il Pan-
» teismo di Spinosa, il sensismo di Locke, col mate-
» rialismo dei suoi successori, non ripetono forse la
» loro origine da certe primitive osservazioni parziali
» ed analisi incompiute, se non pure da certi pregiu-
» dizi ed equivoci tradizionali nella scienza?. E questi
» e quelle, tutto cernendo, non sono errori già profes-
» sati ab antico da ingegni forse più maschi, e con
» ragioni più concludenti? Tutto che sembra nuovo, od
» è infatti recente, senza togliere quella discendenza, si
» può ridurre da una parte a ben poca cosa, e può spie-
» garsi dall'altra, colla differenza degli uomini e dei
» tempi, e col nuovo indirizzo apprestato dai metodi
» posteriormente indotti nella scienza. Ma se a recidere
» efficacemente i germogli, fa di mestieri abbattere il
» tronco, e schiantare l'antica semenza, che adesso è
» poderosa radice; perchè non raggiungere appunto il
» germe dell'errore, e combatterlo nella sua forma più

» antica, e più genuina a un tempo? Non avere atteso
» finora alla disamina adeguata dei caratteri costitutivi
» della mentale essenza, e della material natura; l'aver
» recato costantemente in quella ricerca alcune preoc-
» cupazioni del senso soverchiante l'intelletto, non è
» forse a un di presso l'origine del male, cui si deve
» ancora apprestare un rimedio conveniente? Non è forse
» dalla scuola Democritica con Epicuro e seguaci, che
» si germina il mal seme trapiantato poi da Lucrezio
» nel suo elegante poema, che pure oggi (intendi ai
» tempi del Rossi) và per le mani di molti, e da
» molti si loda ed ammira? (1) Ed è per avventura fuor
» di proposito, richiamare a novello esame quelle an-
» tiche argomentazioni, se gli errori che lor dierono
» causa, sono ancora impliciti, benchè artificiosamente
» trasformati nelle più recenti dottrine? Già gli effetti
» su queste ultime, saranno tanto più efficaci, quanto
» meglio attingeremo la sostanza stessa del soggetto,
» che è pure il tema invariabile di ogni filosofica elu-
» cubrazione. Noi intanto, mentre da un lato faremo
» di avvalorare con nuove e più mature interpetrazioni
» gli argomenti degli avversari, toglieremo quindi oc-
» casione di svolgere analoghe dottrine positive, che
» riflettano fino le ultime vicende del moderno filoso-
» fare. E prima di tutto avremo a cuore di sopperire
» al difetto di quelle antiche e pur recenti abberrazio-
» ni, ripetendo più consigliatamente alcune ricerche, le
» quali non perchè sembrino elementari, riescono per-
» ciò di secondario interesse nella scienza ».

Chi scorrerà attentamente le opere del Rossi, non troverà forse arbitrarie queste critiche induzioni. Io intanto soggiungerò alcune di quelle ricerche accennate in ultimo luogo, presentandole, come fa l'Autore, senza altri preliminari, raccogliendole indistintamente da tutte

(1) Ma che forse, anche a dì nostri, non si trova *qui recomence l'oeuvre de Lucrèce?!* Vedi E. Caro — L idée de Dieu et ses nouveaux critiques, pag. 241.

le sue opere, e riferendole, quanto è possibile, colle parole del testo. Lo scopo di questo capitolo può giustificaro la nostra persistenza, nel tenerci così stretti a' panni del filosofo.

§. III.

Quella che i greci chiamavano αντικοπια e Lucrezio diceva *officium*, comincia ad osservare il Rossi, l'estraposizione cioè delle parti nella materia (che è quasi un tenersi in rispetto l'un l'altra) non è in verità carattere fondamentale, o proprietà almeno che rappresenti adeguatamente l'essenza; giacchè l'estraposizione è dovuta a quell'*onnimoda real distinzione*, che tutta la corporal sostanza invade e disgiunge; e questa real distinzione degli elementi della materia, è la proprietà veramente originaria, donde poi la capacità di estendersi e di occupare lo spazio, che è tutt'uno. Questa reale distinzione, impedendo ogni comunicazione dell'essere seco medesimo, costituisce la impenetrabilità della sostanza materiale: *impenetrabilità*, che è il vero carattere rappresentante l'essenza; essa è, per dir così, la *cecità ed amenzia* della materia, donde poi la *mobilità* e *mutabilità* senza principio d'interiore virtù, e la *particolorità* e la *terminazione* e la *contingenza*, insieme alle altre difettive qualità, conseguono. E qui illustrando l'argomentazione di Aristotele sul moto, che sempre da estrinseco principio procede, mostra come dalla resistenza scambievole, e dall' esclusione che fanno l'una dell'altra le parti fra di loro, il movimento si derivi. Per la *impenetrabilità* la materia è fuori di sè medesima che non contiene, fuori dei suoi elementi che non abbraccia; e quello che dicesi il tutto, in certo modo non è, perchè il tutto della materia non è tale unità, *che intera ed indivisa nel numero delle parti si estenda*; come le parti in certa guisa esse pure non sono, perchè non hanno in sè quel numero pel quale senza confusione, benchè indi-

stinte, nel tutto s'adunino. E questo è il vero *vuoto* della materia, il difetto cioè di reale unità; questa pure è la vera causa del moto, che è la fuga o il *flusso delle parti per lo spazio*, quasi una ricerca incessante di sè medesime. Di quì poi la dottrina analoga a quella del Vico, che l'estensione cioè, non sia che l'atto del moto, come il moto non è che potenziale estensione. Il moto della materia, è *caduco*, perchè sempre *nuovo;* esso non è *autorevole nè proprio*, perchè non si genera e circoscrive da sè medesimo etc. A questo proposito vò riferire un curioso passaggio delle opere del Rossi, che mi par degno di nota, non ostante potesse far sospettare che l'A. divida l'opinione di Cartesio sull'automismo degli animali. Dopo aver chiosata ed isvolta la dottrina di Aristotele sull'origine del movimento, *a tutto questo potrebbe opporsi*, egli soggiunge, *come il moto degli animali sia in alcuna guisa autorevole e da sè; poichè essi per gli organi adatti, e per l'aura celeste che dentro vi s' aggira, nonchè per le cieche idee nel cerebro impresse, si muovono e riposano, secondo le utilità ed i bisogni della vita.... ma però, quantunque il senso nol vegga, la ragione pure ci addimostra, come i primari principi della natura lo restaurano e confortano di continuo, a segno che sottratto il loro soccorso, quel moto mancherebbe.....* Ma seguitiamo la nostra esposizione. Il Rossi agevola e conforta le sue ricerche intorno alla materia, rilevando al tempo stesso nella mente o natura incorporea i caratteri e le proprietà opposte; e come dalla impenetrabilità tutte le altre doti, così pure della penetrazione e comunione dell' essere mentale seco medesimo tutti gli altri caratteri deducendo, l'essenza di amendue quelle realtà a un tempo ci mette sotto occhi a considerare—La mente è l' essere che comunica seco stesso, che sè penetra ed abbraccia, che a tutto equivale, senza cessar di essere sè medesimo; perchè nel sapere e nel volere, sè stessa e le altre cose intende e vuole. La mente col volere e colla cognizione, che

sono *il perfetto moto mentale*, ha il principato del proprio essere, l'autorità delle proprie operazioni, e, quel che è più, il dominio della material natura; perchè *potestà di operare verso sè medesimo, è potestà di operare verso le altre cose*. Difatti se nel mondo della materia vi è *modo ed ingegno* (modo, ingegno, forma, idea, sono sinonimi per l'A.) (1) *la sua dipendenza dal principio mentale non può essere più manifesta.*— La materia, ha ordine ed euritmia, che *è ingegnoso lavoro;* infatti i suoi *modi* sono *armonizzati*, come sono *concertati* i suoi *moti: ma l'opera ingegnosa è un reale sillogismo, come il sillogismo è un ideale ingegno di opera...* essa perciò da una mente procede, è indirizzata ad una mente, e di una mente abbisogna per essere espressa; la intelligenza infatti può essere solamente *d'ingegnoso lavoro principio efficiente ed espressivo* etc. Senonchè a fermare in particolar modo l'autorità e il principato della mente nella umana natura, il nostro A. illustra e coordina alle sue investigazioni quegli argomenti dai quali Platone conchiudeva che l'anima dell'uomo muove sè medesima, ed è la stessa vita per la quale il corpo è, e dicesi vivente. E quindi viene a ragionare dei tre primati; *l'uno, con che l'animo intende il suo vero, e il suo medesimo intendimento; l'altro, con che vuole il suo retto e il suo bene, e il suo proprio volere*; *il terzo infine, pel quale verso quel vero e quel retto o bene, ha virtù di muovere e condurre sè medesimo.... comechè egli abbia interni principî così dell'essere, come del sapere e del vivere etc.* Ed altrove, facendoli collimare ad un fine, ritorna sugli argomenti Aristotelici intorno al moto dei corpi ed al primo motore, conchiudendo; che la materia particolare; dalla mente particolare dell'uomo, e l'universal mondana, dalla mente universale del mondo sono mosse e governate etc. Valgano questi pochi cenni a porgere indizio di al-

(1) Vedi note in fine dell'opera. III.

cune ricerche elementari, dalle quali poi suole innalzarsi il nostro filosofo ai più forti e sublimi ardimenti dell'ingegno speculativo.

Il lettore ricorderà, senza dubbio, lo scopo cui mira il presente capitolo; non vorrà quindi meravigliare, se poco curando del nesso intrinseco del pensiero, io mi faccia a riferire delle dottrine dell'Autore quella parte sola che cade in acconcio del mio divisamento. Contento di tratteggiare per ora non più che la fisonomia esteriore della mente del Rossi, quale si rivela nelle opere che ci restano di lui, io soggiungerò immediatamente alcuni passi, i quali dove per la forma e dove pel contenuto possano tornare in proposito di quel disegno, spianando al tempo stesso la via che ci resta a percorrere.

Sul concetto dell'Ente ad esempio, ecco come discorre l'Autore nel secondo dei suoi Dialoghi. *L'Ente è necessario, perchè il nulla è impossibile. Questa è la prima e la più semplice e la più illustre cognizione della mente nostra.... Nel nulla si scorge vacuità e tenebra e malizia; e nella vacuità l'impotenza, e nelle tenebre la deformità, e nella malizia l'orrore.... all'incontro la necessità induce nell'Ente tre forme alle anzidette contrarie; ciò sono pienezza, chiarità e bontà; e colla prima la potenza, l'intelligenza colla seconda, colla terza l'amore: perciocchè la pienezza è fornita di forze, la chiarezza à virtù di penetrare, e inchinamento a propagare ha la bontà.... l'Ente adunque ei sarà valoroso, intelligente, amorevole. Quelle tre forme dell'essere, l'una nell'altra, tutte in ognuna, e ciascuna in tutte insistendo, con perfetta comunicazione di reale essenza* (identità) *vengono ad essere con perfetta unità, perfetta triade, benefica, amabile, venerevole.... E qual altra ei sarà la ragione della perfezione del Ternario, se quella non è della pienezza ed universalità dette tre prime forme dell'essenza necessaria?... per l'unità il numero è concorde, armonioso, valoroso; l'unità è per lo numero, solida, copiosa, feconda, etc.* L'Ente dun-

Digitized by Google

que è uno e trino. Ho riferito questo passo non tanto pel concetto che vi si contiene, quanto per la forma che mi parve ben singolare; benchè abbia intralasciato qualche cosa anche più speciosa, *sull'orrendo e malefico ternario del nulla* (1). Quella Triade intanto, *non già coll'essere, ma col potere, non con essenzial necessità, ma con amorevole volontà, non coll'ogni essenza, ma coll'onnipotenza, sottragge al regno del nulla l'universale infinita schiera dei finiti delineati nella possibilità... e come nella produzione e sostenimento, così nella illustrazione e nella scienza, dal centro dell'essenza infinita, per le tre forme diffuse in ogni parte dell'universo; infino agli estremi particolari discende ogni superno bene ed ogni lume.... La mente prima, infinita in essere sapere e potere, riempendo di sè il tutto, con ogni virtù in ogni parte della materia presente ed operante, produce e conserva la sostanza, imprime e regge i moti, introduce e perpetua le forme.... Nella produzione delle mentali sostanze, la mente suprema, crea insieme la sostanza dello spirito per essere, induce la forma dell'intelligenza per conoscere, inserisce il moto della volontà per amare.... La mente prima coll'immensità dell'essere e coll'infinità della virtù, presente ed operante nella università delle mentali forme, come in quella delle materiali; folce e sostiene le sostanze perchè durino, illustra le intelligenze perchè intendano, ed inclina le volontà perchè operino.* Che è quanto dire, crea conserva e sostiene le cose tutte in modo analogo all'essere ed operare di ciascuna. Questa dottrina, che a tutto può pretendere fuorchè a novità, ho creduto doverla riferire fin da questo luogo, per mettere in sodo alcune credenze dell'Autore, che potrebbero subire equivocazione, in mezzo alle ardue e delicate ricerche nelle quali ci avvolgeremo più innanzi. Ma leviamoci un istante a più vasto orizzonte; saggiamo pu-

(1) Dial. 3. parte I.ª Del Regno di Dio naturale, pag. 104.

re qualche cosa degli ardimenti speculativi di Tommaso Rossi.

Sul sistema della realtà, e sulla genesi dell' umana natura ecco come ragiona in più luoghi il nostro filosofo.. *Come nel mondo della materia e delle corporali forme non si dà vuoto di sorta, così tampoco in quello degli spiriti e delle forme spirituali.... Noi poniamo due tra sè lontanissime estremità, l'una del più eccelso stato di perfetta intelligenza, e l'altra della più bassa condizione della cecità della materia.... la mente prima, e la prima materia.... La mente per la virtù che è il suo atto, è principio delle cose operante; la materia per lo difetto che è il suo essere potenziale, è principio delle cose per così dire passivo.* Per carità non si sospetti qualche ὕλη platonica, giusta l'interpetraziono dualistica; la mente divina, dice espressamente il Rossi, *à creato con infinito potere la sostanza, e con infinito sapere à lavorato le forme alla materia; onde ella non l'informa già, ma fuori e sù della materia innalzandosi, con eccellenzia la contiene tutta, e la sostiene e conserva in essere.* Intanto fra la Mente prima e la prima materia, per sè *indocili*, incapaci cioè di scambievole relazione, v'è una serie di forme e sostanze mentali, che procedono con ritmo discensivo, che cioè digradano successivamente; ed una serie di forme e sostanze materiali, che movendosi in senso inverso, successivamente rimontano; finchè l'una e l'altra serie a questo modo procedendo, vengono a scontrarsi in un punto, dove l'ultima e più umile forma mentale, si trova in contatto colla massima e più esaltata forma materiale.. Come è possibile questo contatto, come si può avere quella coincidenza? Più cose che si raggiungono così dappresso, non possono stare fra di loro senza alcuna maniera di rapporti; ma due nature diverse, per convenire in un punto comune, debbono già supporsi capaci di spiegar fra di loro una qualunque relazione. Quale è mai questa possibile relazione, quali saranno

dunque quei rapporti? *Quelle due nature* (la mente prima e la prima materia) *da quell' estremità, argomentiamo poter riedere a questo modo: che l'essere mentale, da quella sublimità, per vari gradini di varie sostanze giù dichinando, giunga a potere esprimere moti e modi materiali; come la materia dall'imo di sua imperfezione, per vari gradi di variate forme e lavori innalzandosi, pervenga fino a poter rassomigliare, e significare modi spirituali e mentali.* Ogni rapporto nell'ordine reale, non sta senza un termine comune, non è possibile cioè senza una qualche identità delle cose che si riferiscono. La mente e la materia generalmente considerate, se spiegano fra di loro reali rapporti, debbono avere perciò una certa identità: quale è dessa, secondo il Rossi? La capacità di esprimersi, e rassomigliare a vicenda nelle ultime determinazioni di loro esistenza. Come s'intende questa identità? È reale forse? No: essa non porta confusione di nature. È ideale? si: perchè si tratta di espressione e di significazione. Ma che perciò è ideale astratte? No: perchè è identità nella virtù di operare, e la virtù di operare è qualche cosa di concreto, benchè non sia la stessa realtà sostanziale dell'essere. Ma seguiamo per ora le tracce del nostro filosofo. La mente e la materia, in seguito alle loro successive determinazioni, giunte a quel segno dove le lasciammo testè, che cosa diverranno, e dapprima come starà l'una a rispetto dell'altra? *L'una*, dice il Rossi, *si troverà in potenza a rispetto dell'altra, inchinate scambievolmente, e portate perciò a doversi insieme congiungere.* Difatti la facoltà che avrà la mente ad esprimere i modi della materia, come la capacità della materia a rassomigliare le forme mentali, essendo amendue reali facoltà, dovranno tendere e venire necessariamente all'atto. Ma l'atto dovendo risultare dall'azione reciproca delle due nature, non sarà possibile, finchè i termini restano fra loro separati e distinti. Questi dunque dovranno congiungersi insieme a formare un essere solo, il quale perciò risul-

terà dal connubio di entrambi, parteciperà delle diverse proprietà dei due termini, e sarà a un tempo l'anello di congiunzione fra le due serie delle mentali e corporali forme. *L'unione perciò della mente e della materia, non sarà altro, che l'atto e il compimento di quella potenza e vicendevole inchinazione.*

Il connubio di due cose reali, se è reale unione, non può stare senza l'unità dell'essere: come va dirà taluno, che da una certa identità nella virtù dell'operare, passiamo adesso nè più nè meno che alla identità dell'essere, la quale si è negata espressamente poche linee più sù: chi si contradice, il Rossi od il suo espositore? Nessuno: raccogliamoci un istante a considerare. Qui non è questione della origine o della genesi razionale della mente e della materia, non della loro intrinseca forma od essenza: noi le supponiamo di già come due realtà, integra e perfetta ciascuna in sua natura, e cerchiamo invece di descrivere il modo pel quale sussistono, e si accordano insieme; giacchè la loro armoniosa coesistenza gli è un fatto irrepugnabile nella coscienza dell'individuo, come in quella della specie umana. La mente e la materia, mediante quella scala di forme di cui parla il Rossi, si scontrano, vengono a contatto; l'essere cioè dell'una trovasi immediato a quello dell'altra: qui succede una scambievole influenza, e come un irraggiamento reciproco. Le due serie in sè considerate, restano tuttavia sostanzialmente diverse, perchè fra di loro corre quella tale identità nella virtù di operare, che dicemmo non argomentare confusione di essere. Intanto da quella identità una terza natura ne risulta con propria realtà e sussistenza, nella quale, non le due serie, ma l'ultima e più degradata forma mentale si identifica infatti colla estrema e più esaltata forma materiale; e questa identificazione, è già costituzione di una nuova essenza diversa affatto dalla mente e dalla materia in sè considerate, benchè partecipe delle proprietà dell'una e dell'altra natura. Ecco l'uomo, centro della universale

esistenza! Io non posso agitare più d'appresso un argomento, che l'Autore stesso, almeno negli scritti che di lui ci restano, tratta assai imperfettamente, e spesso con grande indeterminazione. La dottrina di cui si va sfiorando un cenno in queste pagine, non è armonizzata dal Rossi a tutto un sistema di studi sulla gerarchia degli esseri, e sull'ordine generale del mondo, come pur faria d'uopo a ben decifrarne il costrutto; epperò, piuttosto che una teorica propriamente detta, potrebbe essere invece una semplice ipotesi razionale. Questo non è il luogo di pronunciare un giudizio, o di condurre un esame critico sulla scala delle forme materiali e mentali accennata dall'autore: tutto al più per tirare come un'altra linea nel rapido quadro che si va sbozzando delle sue opere, potremo riferire, sempre col metodo di pura e semplice esposizione storica, qualche altro passo dei più espliciti e concludenti sul proposito del nostro argomento. Ecco infatti quel che si legge nella prima parte del 3° Dialogo, intitolata — Del Regno di Dio Naturale — *Dall'infimo genere corporeo, inerte, impedito, immobile, terreno, per vari gradi di sottilità, di speditezza, di movimento e di arte, si monta alla cima della celeste sostanza della luce, dotata di quelle virtù e di quelle qualità nel più sublime colmo di eccellenzia; ed oltre a ciò, come nelle forme semplici, così nei composti, crescendo per gradi il pregio della materia e la finezza del lavoro, dalla insensatezza dei misti imperfetti, per varie forme di vita, di erbe e di piante, si giugne al perfetto lavoro degli animali, ed alla partecipazione di pregevolissime sostanze aventi anch'elle molti modi varianti, fino a che la materia per queste vie sale tanto alto, che imita e rassomiglia operando le operazioni ragionevoli della mente: siccome all'incontro, dalla sovrana perfezione della mente divina dipartendosi, per difetto di comunicazione e di virtù, per vari scalini di menti diverse si discende fino all'amenzia della materia.... E in cotali estremità la materia e la mente, quella*

col perfetto lavoro e col prezioso conciglio di cose salendo su, e questa, cioè la mente, all'imperfezione ed all'inerzia giù discendendo, si combaciano insieme, e si congiungono a formare un composto, in cui e la materia fassi spirituale, e la mente materiale; e della materia fornita ed adorna di lavori e di forme materiali, e della mente di spirituali spogliata, viene a formarsi l'animal ragionevole, il quale perciò nella materia congiunta e nella mente propria particolare, e nella materia circostante dell'Universo e nella mente universale di Dio, con illuminazioni spirituali e con materiali significazioni è addottrinato nella scienza.

Volendo dare fin dal principio un indizio almeno dei tanti voli ed ardimenti speculativi, cho s'incontrano ad ogni piè sospinto nelle opere del nostro filosofo, e non dovendo al tempo stesso preoccupare il campo delle future investigazioni; noi abbiamo tentato di presentare come una larga prospettiva, in cui senza curar dei dettagli s'intendesse solamente all'effetto generale. Fu scelta a tale uopo una serio di idee, che già per sè poco determinate, nulla poi avessero a perdere coll' essere riferite in rapidi cenni illustrati sol quanto è necessario a dichiarare il valore immediato delle singole enunciazioni. Se bene o mal ci apponemmo, ne giudichi il lettore che soffrirà percorrere da cima a fondo tutto, checchè si sia, questo scritterello. È Inutile aggiungere, come la dottrina della conoscenza, accennata incidentalmente nelle ultime parole del testo surriferito, sarà altrove l'oggetto di apposite investigazioni. Ma io m'accorgo di non poter chiudere questo capitolo, senza derivare alquanta luce sopra un punto specialmente, che si volle comprendere nel rapido quadro delle opere del Rossi, e che resta tuttavia così oscuro, da nascondero piuttosto quel che gli sta d'appresso, anzichè rivelaro di per sè qualche cosa. Intendo il concetto della prima materia: questo sì, che anche in una corsa sommaria come la nostra, vuol essere dilucidato a preferenza, pei molti equivoci cui potrebbe dar luogo.

Digitized by Google

Chi avrà cura di mettersi bene addentro alle opere del gran filosofo di Montefusco, si avviserà di leggieri come la *prima materia* del Rossi non sia che la *sostanza* di Vico, cioè la *virtù* di tutte le forme particolari che costituiscono l'universo corporeo; l'*essenza* della materia, o la *potenza* che si determina successivamente nella indefinita serie degli atti che sono i particolari modi corporali: in brieve, l'*infinita virtus extensionis et motus* (1). Questa potenza o virtù, *che è lo sforzo dell'universo a mandar fuori ed a sostenere le cose particolari tutte*, (2) cioè i corpi propriamente detti, passando per una serie di attuazioni successive, che segnano diversi gradi di esistenze, giunge, secondo il Rossi, a conseguire tutta quella perfezione di cui è capace; viene cioè a determinarsi in una *specie* di forme o modi di essere, che rappresentano la suprema attuosità della material natura. Questa specie, ultima concretezza della sostanza corporea, è immediata alla infima determinazione di cui è suscettiva alla sua volta la sostanza spirituale. In verità come può una esistenza perfettibile conseguire tutta la perfezione od attività di cui è capace la sua natura, altrimenti che toccando al supremo limite che la divide dall'ordine delle superiori esistenze? E che cosa è questo supremo limite, se non la capacità di servire come materia d'azione alla forza superiore, e di estendere la forma della propria attività, partecipando al modo di operare della natura più nobile, e secolei concorrendo alla produzione di un effetto, che è dovuto necessariamente all'attività di amendue?. La dottrina potrebbe essere delle più gravi e feconde nel suo genere; e chi sa, non potesse fornire il vero criterio per studiare il passaggio dall'uno all'altro grado di esistenza? A tutta questa serie d'induzioni filosofiche sulla gerarchia razionale degli esseri, e sull'ordine generale del mondo, si connettono molti altri pensieri che l'Autore gitta quà

(1) Vedi De Antq. It. Sap. Cap. IV — De essentiis seu virtutibus.
(2) Vedi la prima risposta al Giornale dei Letterati d'Italia. II.

e là a casaccio nei suoi scritti, e che forse ravvicinati a dovere s'illustrerebbero non poco vicendevolmente. Senonchè tutte queste idee formano la parte incerta della filosofia del Rossi, appunto perchè il pensiero vi è poco espresso e determinato: è perciò che noi in questo primo lavoro, ci contentiamo di darne qua e là dei semplici indizi, dovendo attendere a preferenza sulla parte esplicita e matura del pensiero filosofico dell'Autore; solo infatti dopo aver posta in sodo questa seconda, si può tentare con qualche speranza di successo la prima. Veramente in omaggio alla verità storica, bisogna osservare, che molte cose il Rossi tocca appena di volo, perchè dice averle già trattate a dovere in altri suoi scritti; specialmente nella Disputa Fisica, e nell'Apparato Metafisico, opere queste ignorate affatto, almeno fino al momento in che io scrivo. Del resto, anche dove non ci si rimette ad altra trattazione, accade spesso di trovare nei libri del nostro filosofo alcune dottrine accennate così sommariamente, che a decifrarne la idea genuina, si vorrebbe un completo ed apposito trattato dell'argomento intorno a cui versano; perchè le linee dell'Autore sono amplissime, ed il suo pensiero, benchè in alcuni punti parziali e spesso fra loro lontanissimi, tocca però sempre il fondo delle cose. Ho detto già innanzi, non voler compilare un trattato di scienza prima dietro le orme dell'Abate di Montefusco; in questo capitolo poi mi son proposto il compito esplicito di dare non più che un saggio storico delle opere del Rossi, quasi per trarre anticipatamente su di quelle l'attenzione dei cultori della scienza: or qui soggiungo da ultimo, che contento d'invitare il lettore allo studio delle opere originali, mi guarderei bene dal preoccuparlo con interpetrazioni arbitrarie di quelle dottrine specialmente, sotto le quali si contiene un pensiero in verità poco determinato. A me basta che questo scritto sia in qualunque modo testimone della serietà del nostro filosofo. Che se dovessi per poco rivelare lo stato dell'animo mio, confesserei vo-

lentieri di sentirmi così sopraffatto dall' immensa ricchezza e dalla inesauribile vena di una mente peregrina, da restare come quegli che dinanzi a uno spettacolo maraviglioso non ha lena che valga a descriverlo, ed invita piuttosto gli altri a venir di persona ad ammirare co' propri occhi quelle meraviglie. Ma è tempo oramai di avanzare con passo più spedito sulle tracce di una ricerca più ampia, di una esposizione, dirò così, più scientifica, dovendo attenere quelle promesse, che osammo fare più innanzi al lettore.

Per trovare il valore storico ed il significato razionale di un grave pensiero filosofico, è mestieri coordinarlo, se non a tutte direttamente le fasi della scienza speculativa, alle ultime almeno o più rilevanti di quella. Come sapere altrimenti, che cosa esso rappresenti, che cosa resti di lui? Il seguente capitolo dirà qualche cosa dell' indole ed elementi della moderna filosofia, per vedere da ultimo come si atteggi incontro ad essa il nostro filosofo, donde la norma dell'atteggiamento che noi dovremo spiegare verso di lui.

Digitized by Google

CAPO TERZO

INDOLE ED ELEMENTI DELLA FILOSOFIA MODERNA.

---

§. I.

L'attività sostanziale del pensiero.

Tra i nuovi e più efficaci incrementi del moderno sapere vi è, senza dubbio, la ricerca confidente ed ingegnosa, il nuovo studio della natura, che movendo dalla sapiente osservazione, si levò poi con misurato ardimento all'induzione legislatrice, per attingere l'ultima sua meta nello sperimento razionale. Il nuovo studio della natura dovuto alle progredite esigenze dell'umana cultura, avvalorato dallo spirito di reazione ad una filosofia, che non seppe farne quel conto che si volea, cominciò di buon'ora a gettare le basi e ad ammanire gli elementi di quell'altissimo sistema', che, con voce greca significante il concetto fondamentale da cui s'informa, fu detto poi del Dinamismo. Era una grande conquista a cui moveva la scienza: era un gran regno che s'avvanzava a scovrire il pensiero dell'uomo. Si trattava riconoscere da per tutto, e nei singoli esseri, una monade formativa ed animatrice; si avvisava trovare in tutte le forme dell'esistenza un tesoro di forza, attività, vita dovute a spiegamento d'interiore e sustanziale virtù. Immenso quindi il rivolgimento che sovrastava alla scienza; grandi perciò le difficoltà da superare, per mantener la giusta misura, per bene usufruire i propri passi, e riuscire a buon termine nell'insolito viaggio. Trattandosi d'un arringo novello, che si schiudeva innanzi alla mente dell'uomo ridesta a giovanile baldanza per la rinata fidu-

cia delle proprie forze, il maggiore ostacolo stava tutto nel temperare quel rigoglio esuberante, che accompagna sempre le vergini intraprese dello spirito in qual vuoi parte dell'umana operosità.

La storica esperienza di tutti i grandi rivolgimenti intellettuali, politici, sociali, letterari, ci attesta indubbiamente questo fatto; che cioè l'animo umano, nel sentire la prima volta un forte bisogno od una grande laguna, nel primo intravvedere un sentiero novello, per l'ansia stessa della scoverta si fa a svagare spesse fiate dall'un capo all'altro inconsideratamente. Come un pendolo spostato dalla sua verticale, che non si posa se non dopo aver compiute numerose escursioni fra due direzioni contrarie, la mente infatti ed il volere dell'uomo non attinge le più volte il giusto mezzo dove siede verità e virtù, se non in seguito all'esperienza durata dei termini opposti. Questo veramente è il fato della libertà umana, che vuol fabbricare da sè sola la sua morale esistenza! Ma consultiamo un pò per sommi capi la storia del Dinamismo. Non v' ha dubbio che gli esordì i progressi e le applicazioni di quella grande dottrina nacquero per la maggior parte intemperanti od esclusivi; cosicchè spesso proporzionati all' altezza e fecondità del novello principio furono gli errori e le esagerazioni che ne rampollarono. Io già non troverei a meravigliare di quei primi saggi che si legano alla libera riproduzione ed al connubio dei diversi sistemi dell'antichità, all' epoca in cui il fervido studio della classica letteratura rediviva animava fino all'entusiasmo le nuove Accademie, e metteva in petto agli immaginosi banditori del rinnovato sapere, il fuoco di un estro le più volte inconsiderato. La dottrina dell'animazione universale, che caratterizza generalmente quasi tutti i sistemi cosmologici e metafisici del XV e XVI secolo, è facile ad intendere come desse in qualche estremo. Era la prima forma del Dinamismo, erano appunto i primi saggi, cui per giunta, speciali condizioni di uomini e di tempi invitavano a trasmoda-

re. Come meravigliare ad esempio, di alcune intemperanze di Giordano Bruno, il padre di tutti (!) tutti i grandi ardimenti del moderno filosofare, il gran presupposto di tutta la filosofia tedesca, fino all'ultimo corifeo dei nostri giorni, e forse quel che è più, il vero creatore del principio Dinamico?. Ma lo storico, nella calma estimazione delle qualità singolarissime dell'ingegno di Bruno riscontrate colle singolari condizioni della scienza a quei tempi, vi dirà sorridendo: sarebbe veramente a trasecolare, se fosse avvenuto il contrario.

Ma nonchè i primi saggi ed i tentativi posteriori, l'esagerazione delle teorie dinamiche tenne lungamente il campo della scienza; ed anche forse oggidì potrebbe dar ragione di molti errori, che a prima vista, par che facciano capo a tutt'altrà sorgente.

Uno dei sommi fra la schiera dei grandi, un'ingegno di quelli che hanno ben pochi riscontri in tutta la storia dell'umana cultura, è certamente Gotofredo Leibniz. Tra l'ampiezza delle sue conoscenze, e la vena creatrice della sua mente, tu non sai a chi dare il vantaggio; e quanto più ti fai a studiar l'una e l'altra cosa, tanto più resti ammirato, se non confuso all'aspetto di tanta eccellenza. Questo uomo, che essendo un filosofo metafisico di primissimo ordine, disputa poi ad Isacco Newton la di lui più bella palma, gli è appunto fra i più benemeriti della filosofia Dinamica. Egli è poi del bel numero uno degli equanimi e temperanti estimatori delle cose tutte, onde io qui lo tolgo ad esempio. Ma che perciò, la immensa lena dell'animo suo, e la stupenda armonia delle grandi qualità del suo ingegno lo rattiene forse dal dare egli pure in qualche stremo, quando agita i problemi del Dinamismo?. E perchè negare l'azione scambievole delle monadi fra di loro, ed esser poi costretto a ricorrere a quel disegno dell'armonia prestabilita, che isterilisce la propria dottrina, e fa contro allo spirito ed intenzione del sistema che vi si propugna?. Il Leibniz, se non vado errato, parmi avesse concepita la δυναμις

come qualcosa di così intimo e spontaneo, da non poter soffrire qualunque azione di agente esteriore, senza venir meno alla propria natura. Appena la virtù divina colle sue idee informatrici dell'universa esistenza ne può coordinare ed armonizzare originalmente gli atti e le forme, perchè le monadi poi vivano tutte o solo della loro interna energia. Ma come sfuggirgli la distinzione delle cause efficienti dalle determinanti ed occasionali, ed il concetto della gerarchia delle forze; (le inferiori servienti qual materia di azione alle superiori loro immediate) concetto cui poteva bene condurlo la sua celebre *legge di continuità?*. Ma checchè sia di ciò, non è forse l'esagerazione del principio dinamico, che produce poi la teoria degli *automati incorporei*, come li chiama lo stesso Autore?. Mi basti questo esempio in persona del Leibniz, per mostrare quanto sdrucciolo sia il sentiero del Dinamismo, e come lubrico il passo per le sue vie. Che se io potessi dilungarmi a sufficienza, vorrei pur domandare, se tutta le celebre fase del pensiero Alemanno dopo Kant, coi suoi processi e sviluppi, colle sue spontaneità ed autonomie non risente forse per un certo verso della medesima esagerazione; non contenga cioè un'altra abberrazione di quel grande principio, in una delle maggiori sue applicazioni: ma questo non è il caso d'innoltrarsi in sì malagevole ricerca.

Io so veramente, che nell'ordine morale pensieri ed azioni, quanto più mirano alto, tanto più sono difficili e pericolosi. I grandi slanci dello spirito si accompagnano di leggieri colle grandi cadute; ed un'altissima idea è così feconda pel vero come per l'errore, quando spetta all'arbitrio dell'uomo svolgerla e concretarla. Il pensiero fondamentale della Filosofia Dinamica, era certamente dei più gravi e fecondi nella storia del sapere speculativo; non è perciò a meravigliare se abbia dato occasione a molti e grossi svarioni; tanto più che alcune conseguenze ed applicazioni risultarono pure di

Digitized by Google

gran momento nella scienza, malgrado si fosse in vario senso, e così incessantemente trasmodato. In verità, se l'aspetto improvviso di un nuovo faro di luce, per l'ansia dell'occhio che corre al suo elemento, spesso in sulle prime ci abbarbaglia; ciò non toglie, che dopo aver riposato lo sguardo non si possa godere la vista del novello lume. Per non parlare del nuovo ambiente in cui si trovarono librate le scienze naturali, l'applicazione della teoria dinamica alla scienza del pensiero umano diè senza fallo i suoi risultati. Non più la semplice contemplazione di non so quale ideale divino e suoi elementi ripetuti finitamente dal pensiero, che come uno specchio non dia che il limite della forma; neppure la generazione di vuote forme cogitative da applicarsi alle rappresentazioni del senso; nè l'una nè l'altra cosa fu veduto costituire di per sè la conoscenza, che è la vita e l'essere stesso del pensiero. Perocchè, se così fosse, la mente sarebbe nel modo dell'azione, inferiore ad altri esseri cui sovrasta per dignità di natura. Il pensiero infatti deve pur vivere d'una vita propria, e la sua operazione deve essere essenzialmente il prodotto della sua attività. Se ogni forza nel mondo dà la propria quantità di azione, che è sostanza del suo essere e storia della sua vita; la idea, il sapere, la scienza non deve considerarsi diversamente a rispetto del pensiero, che n'è la causa efficiente e la forza operatrice. Il pensiero adunque sarà virtù e sostanza delle idee; ed il sapere, nonchè vuoto esercizio o semplice ginnastica intellettuale, sarà la essenza stessa della mente che tanto possiede di realtà, quanto contiene di conoscenza. Questa dottrina che può denominarsi —il principio dell'attività sostanziale del pensiero— costituisce uno degli elementi caratteristici della moderna filosofia, e rappresenta un gran lavoro di riabilitazione applicato alla più nobile delle umane facoltà. Per essa vien fatta giustizia del proprio valore alla forza principe del mondo. L'attività del pensiero era tornata per lo innanzi poco più che un'appen-

dice di lusso, e tenuta quasi come un accessorio dell'umana natura: adesso viene riconosciuta come la più splendida forma di vita, sotto cui si rivela nostra umana esistenza.

Nel rivendicare un diritto ingiustamente conteso, accade spesso di pretendere più di quel che ci è dovuto a rigor di giustizia, perchè nel riacquistare il proprio, è troppo difficile non pretendere l'altrui quasi a compenso del danno sofferto: pretensione questa, che suol farsi tanto più esuberante, quanto maggiore è la opportunità della riscossa. Questa volta eravi molto a temere, che il pensiero umano, fattasi ragione del proprio merito, e rivendicata una palestra d'azione tutta a sè propria, non volesse estendere di troppo il teatro delle sue gesta, e da puro artefice di formole logiche, non avesse a pretendere il dominio di tutta la realtà. La baldanza che trae dai nuovi incrementi del sapere la coscienza razionale del filosofo; lo studio sempre più intimo del pensiero astrattamente considerato, ne porgono sinistra opportunità. Alle antiche esagerazioni, succedono infatti le nuove; la riabilitazione finisce coll'apoteosi; il principio dell'attività sostanziale del pensiero si trasforma e giunge fino alla dottrina *del pensiero assoluto* o *dello spirito creatore*. Trascorsi giovanili della ragione speculativa! Che perciò? rigettando pure in fascio tutti gli svolgimenti ed applicazioni che ne seguirono, dovremmo sconoscere il valore genuino di quel grande principio, che proclama il conoscere umano produzione e realtà sostanziale dell' umano spirito? Già questa dottrina avrebbe le sue radici nella più antica tradizione della scienza in Occidente, giusta quel teorema del *vero* e del *fatto*, che il Vico fa risalire fino ad un'antichissima sapienza italiana impugnata, non senza qualche ragione, a' dì nostri: senonchè dato pure quello od altro antecedente capace di crescere autorità alla cosa, nulla poi toglierebbe, che il carattere specifico di quella dottrina, fosse d'indole affatto moderna, avuto riguardo al meto-

do col quale è dedotta, ed al particolar movente che l'anima e dirige nella storia del nostro pensiero speculativo. Da essa infatti il concetto dello *spirito storico*, fondamento della così detta *filosofia della storia*, disciplina, tutti sanno, di fresca data, che ha poi tanto trasmodato pel vanitoso entusiasmo dei suoi cultori, sia detto in parentesi.

La verità è spesso antichissima, sempre peregrina, mai nuova di quella novità che intendono i volgari, direbbe T. Rossi: ma quante cose antiche, riprodotte con novello indirizzo storico, mutano poi forma e virtù!

§. II.

La idealità della natura.

Una idea che è propria altresì della filosofia moderna, e si lega per un certo capo al principio stesso del Dinamismo, è quella che ha per tema la idealità della natura, intendo la espressione dell'ideale nel sensibile.

Mentre si restituiva allo spirito la sua attività intellettiva, la natura già rifatta viva ed animata, veniva per altro verso ravvicinata al pensiero, perchè rivestita del solenne ministero di rappresentare il pensiero medesimo. Questa volta si trattava di colmare un abisso col pericolo di restarvi dentro sepolto. Il pensiero era stato per lo addietro, nonchè distinto, separato affatto dalla natura: pareva questo un divorzio; lo si volle far finito ad un tratto, e già a dir vero sorridevano le migliori opportunità. La scienza della natura progrediva maestosa per le nuove sue vie; lo spirito umano correva a gran passi un arringo novello, coll'orgoglio che mette nell'animo la speranza di peregrine conquiste. Il pensiero si veniva mano mano rivelando qual principio e ragione dell'universale esistenza; la natura alla sua volta manifestava di giorno in giorno il profondo magistero della sua vita. Il sensibile cominciava a specchiar vivamente l'ideale, l'i-

deale a riflettersi sempre più vivamente nel sensibile.. Il divorzio era più che ricomposto; l'unione invece potrebbe diventar troppo intima. L'idea che la natura dovesse rappresentare il pensiero, era vieta per sè medesima; questa volta però tornava in campo, col sussidio di nuovi principî e coll'arma di un metodo novello. Il concetto di rappresentazione era suscettivo di vari gradi, capace di diversi svolgimenti ed applicazioni, era cioè poco determinato in sè medesimo —Si può rappresentare per equivalenza, o per semplice rassomiglianza di forma estrinseca, o per sostanziale informazione che fa della forma rappresentativa l'oggetto rappresentato etc. — Si volea sapere intanto l'intima guisa di quella rappresentazione. Progrediva la coscienza dell'attività del pensiero che si rivelava qual forza sovrana del mondo; progrediva il nuovo studio della natura, che rifletteva intimamente nel suo seno le leggi del pensiero, ed i processi ideali. L'ansia che agita la mente dell'uomo al primo barlume di una idea involuta ed in vario senso feconda, la smania di descriverne in poco d'ora gli estremi limiti e penetrarne l'ultimo fondo, facea temere già qualche intemperanza, di quelle che sbalzano di leggieri dall'uno all'altro estremo. Bandita ogni idea di separazione fra la natura ed il pensiero, si minaccia adesso di venire alla identificazione dei termini; ecco il pericolo cui alludeva poc'anzi: la confusione dell'una e l'altra cosa, ecco l'abisso di cui parlava testè. Difatti già un dubbio terribile travagliava l'animo del filosofo, dubbio che diviene in poco d'ora opinione, e di là a non molto, sistema razionale. Forse quel dubbio era un presentimento, forse un'abberrazione della ragione speculativa. (?!) Il pensiero non ha una sussistenza propria nella natura? l'ideale non ha una propria obbiettività nel sensibile? Ma come spiegare l'intimo scambio, che succede fra di loro, degli atti e delle forme? (Già nuovi criterî scientifici, come vedremo più giù, par che giungessero opportuni a dirimere la quistione.) L'unità che è suprema condizione della vera

sussisteuza, come sarebbe possibile altrimenti? più cose che sostanzialmente si distinguano, come possono tutte veracemente sussistere? E poi la scienza che è espressione di una assoluta unità, come si avrebbe con un divario sostanziale nell'oggetto?.. Gravi sono le ragioni che qui si offrono a considerare, più gravi ancora quelle che restano a considerarsi.. Bruno, Spinosa, Schelling hanno già risoluto il problema: sono potenti i motivi che hanno accolti, forse più potenti quelli che hanno trasandati! Grandi discepoli in seguito, vanno cercando di giustificare e di fornire insieme l'opera dei loro grandi maestri... Alla separazione del pensiero dalla natura, dopo qualche povero tentativo di armonia, è già succeduta la identità. La separazione e la identità sono due estremi opposti, che potrebbero essere ugualmente difettosi: infatti vi è gran ragione a sospettare di quella tale intemperanza, che vizia tutte le nuove intraprese dello spirito, ed alla quale non di rado ci accade accennare. La dottrina della *idealità della natura*, si è già trasformata in quella del *pensiero come natura,* che potrebbe essere un falso svolgimento della prima, benchè l'una e l'altra, storicamente considerate, rappresentano, non v'ha dubbio, una tendenza della filosofia moderna... Che pensare a questo proposito? Non a me il giudizio; ma solo una breve considerazione. Il pensiero e la natura potrebbero non impropriamente raffigurarsi sotto i simboli della luce e del corpo illuminato. Togliere imagine dalla luce e suoi fenomeni per accennare concetti metafisici, è cosa comune in filosofia, come tutti sanno; che anzi si potrebbe dire, stile e genere classico. Molti ricordano le sublimi imagini del sesto e settimo della *Repubblica,* pochi forse quelle del Capo terzo della *Metafisica* degli antichi Italiani: (1) bene: veniamo oltre, o per dir meglio, torniamo a noi. La luce nel mondo fisico, non è forse quel

(1) Vedi Antiq. It. Sap. De caussis — Metaphisici veri claritas eadem est ac illa lucis etc.

Digitized by Google

che è la intelligibilità nel mondo intellettuale o metafisico? Già mi sembra vieto e comune il paragone. La luce rispetto alla facoltà di vedere, non è che la stessa visibilità degli oggetti; questi poi non sono che la configurazione estrinseca della luce: così il pensiero non è che la intelligibilità della natura, come questa alla sua volta, non è che un sistema di segni rivelatori del pensiero. Fin qui la comparazione non dà gran risultato. Ma vi è l'occhio nel regno animale, ed il cristallo, che è come l'occhio nel regno minerale. Che fa questo? Attendiamo: l'occhio e la luce non s'identificano nell'atto della visione? V'ha di più: la luce qual condizione dell'essere visibile, non si fa realmente sostanza di questo? L'occhio come facoltà visiva, non fa sua propria sostanza la luce, anzi non è luce esso medesimo, benchè abbisogni di essere acceso dalla luce propriamente detta? Infine la parvenza dell'essere visibile, non è la stessa visione? e questa non è l'atto del vedere? e l'atto non è la sostanza stessa della facoltà visiva?.. L'occhio e la luce non cessano di essere due sostanze diverse: il vedere è cosa ben diversa dall'occhio e dalla luce in sè considerate; e pure tutte queste cose nella loro scambievole virtù di operare si compenetrano sì intimamente, che, quasi vorrei dire, s'identificano! Il Rossi dice una volta, che l'operare è produzione ed estensione dell'essere: chi sa (io mi dirò forse uno svarione, non se l'abbia a male il lettore) chi sa, non sia possibile una partecipazione sostanziale, o non si abbia difatti nella misteriosa economia dell'Universo una specie di identità, nella quale i termini restando nel proprio essere distinti, si compenetrano poi in quella produzione ed estensione dell'essere, che è l'operare? E non sarebbe questa la ragione che ci mena tanto facilmente a confondere fra di loro diversi ordini di esistenza; dico l'intimo scambio di attività, che si sperimenta fra le cose tutte? Ma le diverse sfere di azione nelle quali si dispiegano le forze componenti l'Universo, in quanti punti non s'intersecano

scambievolmente? Quante volte in natura una stessa *quantità di azione* è dovuta tutta insieme a più agenti diversi? Che perciò? Se si confondesse l'essere, come si avvicenda l'operare, dove sarebbe più il vario, e perciò l'armonia o la vita che è tutt'uno? S'attenda che una volta toccato il guado, non c'è da uscirne: data una prima identità sostanziale, eccetto il caso di far le corna alla logica, c'è da procedere oltre fino all'unità assoluta e indiscernibile, escludente cioè qualunque varietà. Ma questo tema, in altro luogo, e con migliore opportunità, ci tornerà pure alle mani: (1) chi sa, potremo farci allora meglio ragione. Dicevamo che il pensiero, l'ideale è la luce del sensibile; e difatti l'essere del sensibile si mostra forse o si spiega fuori della mente? E dove è la sua essenza, spento il raggio del pensiero? dove e come la condizione dell'essere suo? che cosa è la materia per sè sola considerata? Ma più che la luce, esso è come l'etere che tutta invade la materia ponderabile; che mentre colla sua multiforme virtù costituisce le diverse specie di sostanze corporali, tiene poi le sue rivelazioni speciali e progressive, come dei spiragli attraverso i quali ci mostra più direttamente la sua faccia—la luce, se vibra; l'elettrico, se scorre, etc. In verità intimo è il nesso, profondi i rapporti che legano insieme quei due grandi ordini di esistenza, rappresentati dal pensiero e dalla materia: senonchè movendo dal presupposto della loro diversità (fatto questo attestato dalla coscienza spontanea del genere umano) fonderli poi insieme e identificarli, non è certamente spiegarne il connubio.

L'argomento è dei più difficili e complicati in Metafisica: la dottrina che tende a rintracciare le orme del pensiero nella natura, è lungi ancora dal conseguire la genuina sua determinazione, poichè il vero modo d'intenderla e di applicarla è ancora per noi misterioso. A me non pare, si possa rigettar francamente una idea,

(1) Vedi, di questo libro Cap. V § 2.°

Digitized by Google

che se ha dato luogo a molti e grossi svarioni, tiene seco però buon corredo di ragioni che, pigliate pel loro verso, potrebbero in vario senso fecondarla. Io non credo si possa bandire a prima vista un pensiero cui sono d'impulso forti motivi, dei quali passarsi impunemente, è lo stesso che non averne contezza. Perchè non dire piuttosto, che sia quella una idea ancor poco matura per la nostra coscienza filosofica; una idea di cui non si è ben decifrato per anco la giusta misura ed il legittimo valore, e che perciò costituisce tuttora un pericolo ed un travaglio della moderna filosofia? In verità la nostra ragione speculativa pretende oggi di colmare molte lagune, che jeri si saltavano a piè pari, senza darsene un pensiero al mondo! È orgoglio il nostro, o vanità forse?

Dai profondi e tenebrosi penetrali della Dialettica di Platone, ed insieme da quel rapido schizzo che è la Metafisica di Giamb. Vico, potrebbe derivar forse il maggior lume sopra l'arduo tema, di cui si sfiora quì rapido cenno.. Ma del massimo dei filosofi di tutti i tempi e di tutte le civiltà, non è permesso discorrere se non di proposito, e dopo che siasi durata la più severa e profonda meditazione su quel monumento impareggiabile dell'umano ingegno, che sono i suoi Dialoghi. Trattandosi specialmente d'indagare la parte più riposta di quella mente ispirata, ei si vorrebbe, a dir vero, tanta lena di animo e tanta perizia delle opere del divino alunno di Socrate, che io confesso francamente di essere ancora poco destro per tentar quella prova. (1) Della Metafisica di Giamb. Vico, tanto poco studiata finora, afferrata appena in qualche parte secondaria da taluni, cui non so quanto abbia profittato lo scrocco, io mi taccio affatto; perchè non saprei appressarmi ad un tesoro di peregrine ricchezze, senza farmi trascinare un pò soverchio dall'insolita ricerca, nella quale per altro potrei andare anche smarrito. Questo poi, intende bene il letto-

(1) Vedi note in fine dell'opera. IV.

re, non sarebbe luogo per simili digressioni. Ma già dimenticavo il mio proponimento, che è quello di fare più che la critica, la storia invece, e questa oltremodo sommaria, dell'indole ed elementi della moderna filosofia.

Questo mio ragionare, parrà forse strano a molti, e chi sa, se io stesso non vada pigliando un forte abbaglio. Quella tendenza del moderno filosofare, che a me parve degna di grave considerazione, potrebbe essere non più che una sottigliezza del nuovo idealismo, od una lusinghiera trappola del panteismo moderno; ed allora io avrò sconciamente sognato, poco mancando che non chiamassi in causa lo stesso Platone. Son troppo miscredente di me medesimo, per sentenziare nulla circa l'arduo tema. Ricordando quel che ha di proprio la nostra filosofia, io non poteva trasandare un fatto singolarissimo, che in quella si osserva, dico il tentativo di riconoscere in tutti gli ordini di esistenza la presenza del pensiero, forza principe del mondo. A me premeva di rilevare il fatto, come semplice elemento storico; e questo solo facea d'uopo alla concludenza del mio discorso: tutto perciò che mi trovo avere enunciato di più, anzichè fermo giudizio, non so pure se possa valere come semplice opinione. Se lo pigli come vuole il lettore, o lo lasci pure, se gli fa più commodo.

§. III.

Il concetto assoluto della scienza.

Le idee fin qui riferite come caratteristiche della moderna speculazione, ne accennano piuttosto la materia e gli elementi, giacchè àvvi, se mal non mi appongo, un principio superiore, in cui si rivela più che altrove, lo spirito del nostro filosofare. Quel principio potrebbe ad esempio enunciarsi così —il concetto assoluto della scienza— Dopo aver dato lo sfratto ad una filosofia che par-

ve troppo rancida e stecchita per rispondere al nuovo rigoglio della progredita cultura, si pose mano a rettificare i criteri legislatori della scienza, dicendosi doversi giustificare meglio il processo generativo della conoscenza razionale. A quest'uopo si lavora per buon tempo di poi, in vario senso e con diversi intendimenti : la ricerca si fa sempre più ingegnosa e peregrina. In seguito ad una vicenda di idee poco mature e di opinioni poco temperate, si viene finalmente ad un risultato. Prescindendo dalle differenze poco sostanziali , nonchè dalle interpetrazioni eccessive, la conseguenza più o meno legittima di questo nuovo travaglio della ragione speculativa , è la posizione di un criterio tanto grave e fecondo, quanto arduo e pericoloso. —Se la scienza propriamente detta (ecco il motivo ed il criterio insieme) deve essere la espressione dell'universale verità, poichè questa è assoluta e necessaria, il verace sapere deve pure a suo modo essere necessario ed assoluto — Come rappresentare ed esprimere quello cui non si rassomiglia? A questo proposito , mi sia lecito riferire le parole di uno scrittore , che deve avere una incontestabile autorità su qualunque setta di filosofi. Non vi può essere infatti, non dico altro , uomo serio che rigetti i principi sistematici di Antonio Rosmini , e non riconosca in lui una delle più ampie e robuste intelligenze, di cui va splendida e superba la storia della scienza. Chiamando il Rosmini Teosofia la scienza per eccellenza , o la vera scienza prima (che non potrebbe in verità meglio denominarsi che da Dio) nell' introduzione dell' opera che s' intitola appunto da quel nome , così discorre sul proposito del nostro argomento. « *La Teosofia* (altri direbbe la vera filosofia , il verace sapere , ma è tutt' uno) *deve essere l' assoluto conoscere umano : e veramente , non essendo ella altro , che la teoria dell'Ente*, (questa definizione fa nulla al caso nostro , non se ne preoccupi il lettore) e *l'Ente essendo infinito ed assoluto .... niun pensiero potrebbe raggiungerlo , se non*

si rendesse egli stesso da qualche parte assoluto „ Ho scelto questa fonte che è delle meno sospette. Or bene —il carattere assoluto del pensiero scientifico— ecco il criterio supremo, supremamente caratteristico del moderno filosofare. Quì, l'esitar non giova, si contiene una gran verità, che non bisogna guardare attraverso le intemperanze ed esagerazioni che vi si trovano appiccate: in quel criterio altamente fecondo per l'avvenire della scienza, si racchiude, non v'ha dubbio, un altissimo principio, che non si deve chiamar responsabile degli errori di coloro che ne fecero cattiva applicazione: esso poi vanta i migliori antecedenti nella classica tradizione della scienza. Strana vicenda delle cose di quaggiù: come il più nuovo, è spesso antichissimo, senza perciò esser vieto! Ma il cercar specialmente quelle antecedenze, sarebbe un andar troppo per le lunghe; e chi sa forse, tutto cernendo, non dovremmo far capo a quel tema intorno al quale abbiamo confessata poco innanzi la nostra incompetenza? Infatti alla Dialettica di Platone si riferisce lo stesso Rosmini, laddove, nel luogo sopraccitato se ben ricordo, traduce un passo del Sofista. Veramente potremmo risparmiare mezza via, contentandoci di risalire al Vico ed al suo celebre teorema —l'uomo così opera nel mondo delle idee, come Dio in quello delle cose— prezioso teorema che dà il criterio della vera dottrina, e la spiegazione degli errori che la vanno adulterando: ma questo pure sarebbe per noi troppo lungo viaggio. Oltrecchè ci troveremmo di fronte quel tale inconveniente accennato più sopra, di riferirci, così per incidente, ad un libriccino tanto poco atteso finora, per quanto esso è preferibile a molte migliaja di volumi che assorbirono invece l'attenzione dei filosofi.

Noi qui tocchiamo per sommi capi un argomento che porge da sè solo materia alle più ardue e prolungate ricerche. Schivando a tutta possa la oscurità e la confusione, dobbiamo tuttavia contentarci di semplici accenni, perchè la trattazione di questo capitolo non è più che

un accessorio al tema principale dell'opera. Senonchè un segreto intendimento, giova confessarlo, ci guida il pensiero e la parola, nel tracciar che facciamo questo schizzo storico sull'indole ed elementi della filosofia moderna. Noi vorremmo osare un tentativo, da tornar forse non dispregevole: i tentativi poi, si sa bene, hanno sempre qualche cosa di sommario e di improvvisato; da ciò pure la imperfezione di questo saggio, che si presenta tanto monco ed incompiuto, quanto ampio e peregrino è il soggetto intorno a cui si travaglia. La nostra prova è delle più pericolose, perchè o s'imbrocca il segno, cosa di estrema difficoltà, o si cade per altro verso in quell'abisso appunto che si voleva schivare. Ma infine qual'è mai questo tentativo?. Meno un fatto, che un desiderio ed una intenzione di chi scrive. Io ho domandato più volte a me medesimo: nel cozzo delle contrarie opinioni, che è pur condizione vitale della scienza, non si potrebbe tentare, a qualche intervallo, una di quelle cose che riescono uggiose in principio, e son pessimamente accolte in sulle prime, ma che poi fruttano in seguito abbondevolmente, voglio dire, una libera estimazione di tutto ciò che sia vero incremento del sapere? Perchè non accettare francamente, tutto che è degno di qualche considerazione, e senza badar donde venga e dove miri, cercarne storicamente il valore ed il significato?. Oh, se si potesse, così adoperando, fare omaggio ad una certa temperanza di criterî scientifici, che accenni ad una veduta complessiva di tutti gli elementi storici della scienza, quali ce li presenta l'età nostra! La discrezione, di cui ragiona con tanto senno il divino Poeta nel quarto libro del suo Convito, è la forma dell'operar virtuoso di qualunque umana facoltà: or non vi ha forse una *discrezione filosofica*, intesa come la virtù propria del pensiero speculativo: e non è dessa poi il supremo urgentissimo bisogno della nostra coscienza razionale?. E bene, un barlume di questa discrezione, che sta sempre in cima ai miei pensieri ed in fondo alle

mie aspirazioni, io voleva colorire un istante, nello sfumare che ho fatto appena l'ombra di un giudizio sulla storia della filosofia moderna: e poichè la discrezione è sempre alle prese colle opposte intemperanze, m'incontrava perciò non di rado di dover battere su quel chiodo « Ma come vi pensate far tutto questo nel breve spazio che vi è concesso dalla necessaria distribuzione delle diverse materie del vostro libro? E poi a quel modo.. eh? Qui si intendeva esplorare appena il terreno, per ritornare poi, chi sa, altra volta ad occupare il campo. Ma via, non s'abbia a male il lettore, che io di tanto in tanto gli confessi alla buona certe mie intenzioni; non sorrida, ma compatisca piuttosto a tanta ingenuità. Infine poi tra le cose dette ve ne ha parecchie, che non credo averle improvvisate di mio capo. Del resto, sia quel che si vuole: io raccoglierò intanto il mio pensiero sotto una forma più esplicita, accennando insieme a qualche conclusione che se ne potrebbe dedurre.

Dopo la degenerazione di un sistema filosofico, che nel rigoglio genuino della sua vita aveva pure elaborato « uno dei più grandi monumenti dello spirito umano nell'Evo di mezzo » come chiama il Cousin la Somma Teologica dell'Aquinate; dopo le sottigliezze proverbiali, e le vane parafrasi della *scuola*, il pensiero era rimasto vuoto, la natura insensata, la coscienza razionale sepolta in un profondo letargo. Questo stato naturalmente non poteva durare, e non durò. Ridesta infatti a nuova vita la ragione speculativa, fu restituita immediatamente al pensiero ed alla natura la propria dignità. Era grande senza dubbio quest' opera di riabilitazione: sarebbe stata grandissima, se non avesse trasmodato per troppa efficacia. Il pensiero era tornato un puro artefice di forme e formole logiche, la natura una semplice vicenda di produzioni e di moti; il gran filosofo di Amsterdam finisce col farne due modi dell'Assoluta sostanza: concetto che poi l'idealismo tedesco posteriore a Spinosa cerca di palliare a modo proprio,

e di presentare meno aspro e decisivo, mediante un mirabile artifizio di logica ed un profondo magistero induttivo.

Ma nell'ammendare i risultati, si volle salire alle origini; per meglio combattere gli effetti si chiese conto della ragione di essere, e del modo di operare della causa: rigettate cioè le conseguenze dell'antica filosofia, si veniva poco dopo alla disamina dei criteri e delle leggi del sapere, ed alla rettificazione del metodo della scienza. Tutto era grande in questo nuovo movimento della ragione speculativa; gli errori stessi non potevano essere abberrazioni d'iugegni mediocri: ma che perciò? la causa del vero se ne giovava in proporzione degli sforzi durati per essa? Col gran filosofo di Konisberga nasceva il criticismo trascendentale: altissima era la idea di questo nuovo tirocinio del pensiero speculativo; si trattava di trovare la propedeutica di ogni retto filosofare. Ma che forse, non si ebbe a trasmodare anche questa volta per troppo lena? La filosofia era addivenuta un puro esercizio dialettico, il metodo della scienza un empirismo legato a certe formole tradizionali; l'ultimo gran filosofo Alemanno fa della filosofia, l'assoluta sostanza e verità delle cose, e del metodo, la stessa filosofia. Gran ventura che gli estremi non escludono il giusto mezzo, come le esagerazioni non hanno potere di distruggere il valore effettivo delle cose esagerate. Come il Dinamismo, malgrado i suoi eccessi, rimaneva a fecondare la scienza e il pensiero, il criticismo ed il metodo assoluto apprestavano nuovi e forti incitamenti alla nostra ragione speculativa, alla nostra coscienza razionale. L'esagerazione delle teorie dinamiche non distruggeva le conseguenze legittime di quella grande dottrina; la intemperanza delle nuove ricerche sulle leggi del conoscere e sul metodo del filosofare, non toglieva che fossero rettificati i criteri del sapere, e che un concetto più largo della scienza venisse germogliando nella mente del filosofo. Già l'errore, non essendo altro che una veduta

parziale in seguito ad uno sforzo mal riuscito, ha sempre l'addentellato del vero; non altrimenti che il male porta sempre con sè qualche germoglio di bene. Io poi son sicuro, che l'indiscrezione speculativa del pensiero moderno, tanto funesta per noi che passiamo con essa, frutterà largo patrimonio di preservativi e di ammaestramenti ai venturi nepoti. Ma già oramai non è lungi il tempo di più maturi consigli e di più riposati giudizi!

Di grazia: se la natura è animata, ha poi l'anima e la vita stessa del tutto? Ma l'essere che ha per forma lo spazio e il tempo deve distinguersi sostanzialmente dall'idea e dalla mente nel mondo. Il metodo è la filosofia: ma questa forse è l'assoluto conoscere, cioè l'assoluta verità delle cose? La scienza è la ragione della realtà rispetto alla mente dell'uomo, non alle cose in sè: per contenere tutta la ragione perchè altri sia, bisogna esserne la causa ed il principio; e l'uomo non è causa e principio della realtà. Il vero è il fatto dell'uomo; ma non vi è forse un vero umano ed un vero divino? (1) l'uno esemplato sull'altro, identici per la forma che ciascuno ritrae a suo modo, diversi affatto pel contenuto? Il conoscere è creare: ma il mondo della realtà trascendente o della scienza, non è quello della natura e dell'essere in sè. L'uomo ha un assoluto conoscere, rispetto però alla *forma, non alla materia della conoscenza,* come ben diceva il Rosmini. Il criterio perciò del conoscere è il fare assolutamente, ma la necessità e l'assolutezza della idea umana è relativa alla mente, non alle cose in sè. Spinoza avea tutto il diritto di dire: *per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur,* per quindi conchiudere che *omnis substantia est necessario infinita:* il suo concetto era vero ed assoluto rispetto al pensiero che lo poneva; ma le diverse specie di sostanze realmente esistenti, non avevano poi il dovere di modificarsi a tenore della libera determinazione di un pen-

(1) Vedi Antq. It. Sap. Cap. I.

siero individuale. Fickte potea pretendere di creare Dio, ed a rispetto della sua mente che lo foggiava, quel Dio era una verità: ma la creatura del suo pensiero, non era infatti il creatore di tutta la sua stessa esistenza. E per conchiudere più cose in una: l'uomo è un Dio che comincia, giusta la frase enfatica del Gioberti, (1) ma per ciò appunto non è, e non sarà mai quel Dio che non ha cominciato: perchè un essere che per intima costituzione di essenza è virtuale potenza ed infinita aspirazione, benchè possa progredire indefinitamente nell'affermazione del suo essere progressivo, non è, e non potrà mai addivenire atto puro e compiuto, senza negare e distruggere la sua stessa natura. Ma la ragione dell'essere umano può venir meno quandocchessia? E non risulterebbe allora inqualificabile la umana esistenza, quale si rivela nella storia? O credere che l'uomo possa vivere la vita divina senza perdere affatto ogni traccia di sua natura? E sarebbe poi fenomeno veramente inesplicabile quello di un essere, che distruggendo sostanzialmente sè medesimo, nonchè perseverare nella esistenza, si trovasse invece sollevato ad un grado di natura infinitamente superiore. Se qual'è l'essere tale è l'operare, non diversamente dovrebbe correre la bisogna a rispetto dell'umano sapere. Ed infatti la nostra scienza, benchè possa infinitamente avvanzarsi nella comprensione dell'infinito vero, non sarà mai l'assoluta verità delle cose, senza cessare di essere scienza umana, che vuol dir sempre in qualche modo, ricerca. Ma poi perchè sconoscere la vera vita dell'uomo, per volersi togliere quella di Dio? La distinzione della vita universale da quella dell'individuo, non conchiude a nulla, quando non fa essenziale il divario. Io già non sarei così ingrato verso me medesimo, da negare al mio spirito la persistenza della sua profonda individualità, anche a costo dell'apoteosi. Ho troppa pietà di me stesso

(1) Vedi Note in fine dell'opera. V.

per portare in pace la mia distruzione, sia qual se ne voglia il risultato: che anzi la poco avventurosa esistenza che con tanto travaglio ho durato e durerò quaggiù fino al sepolcro, mi tornerebbe assolutamente insopportabile, se io temessi solamente di non potermi più ravvisare in un mondo migliore, dove consolarmi delle oscene tristizie della vita presente.. Ma poi, non sente l'uomo tutta la sua esistenza conchiusa in una incessante aspirazione? L'aspirare per noi, non è il vivere? Il riposo di una vita perfettissima sarebbe morte per l'uomo; giacchè, chi ben consideri, l'attività espansiva dell'umana natura è tale, che esaurita la virtù del desiderio, non resterebbe pur quella del godere: nè qualunque forma s'abbia lo spirito nei mondi di là, potrebbe perciò venir meno alle proprietà essenziali dell'esser suo. Questo mi pare il fato dell'umana natura; che la vita perfetta dell'essere non può costituire la sua vera vita. Cadute giù le pastoje dello spazio e del tempo, lo spirito che ne sarà degno si farà a correre speditamente per l'orbita infinita che in Dio si appunta; e in questo muoversi, non più lento ed impacciato, ma agile e diretto, possiamo rappresentarci quanto è possibile la nostra vita avvenire. Questo movimento infinitamente progressivo, e progressivamente migliore, giammai però si queterà nel punto cui mira, perchè da una parte dovrebbe distruggersi il principio del movimento, e quindi l'essere stesso di cui quel principio è essenza; dall'altra l'infinito dovrebbe cessare di essere tale, quando fosse esaurito e descritto successivamente. Ma io mi sono per poco smarrito, e chi sa quanto volentieri m'abbia seguito il lettore: ritorno in via senz'altro.

Quei due principî che abbiamo chiamati — dell'attività sostanziale del pensiere — e — della idealità della natura — insieme al criterio così detto — il concetto assoluto della scienza — valgono a rendere in certo modo le note caratteristiche della moderna filosofia, segnando di questa una imagine, che può tornare forse non in-

sufficiente in una rassegna fuggevole come la nostra. Noi ritorniamo intanto a' panni del nostro Autore, colla speranza di aver dato alcuni indizî, ai quali riconoscere non dubbiamente, ove ce ne sia d'uopo o se ne porga il destro, il pensiero filosofico moderno.

Digitized by Google

CAPO QUARTO

ALCUNE DOTTRINE DI T. ROSSI.

In corrispondenza dei tre teoremi rilevati come caratteristici del moderno filosofare, noi potremmo additare ai cultori della scienza tre grandi dottrine, che intese a dovere compendierebbero pure, a nostro avviso, la mente di T. Rossi. Eccone l'indice per ora: la dimostrazione poi dovrebbe risultare da tutta la serie delle nostre ricerche sulle opere dell'Autore...io già non prometto nulla, vorrei solo farmi l'augurio: ma non ci perdiamo in preamboli, ecco l'indice.

I. La scienza è essenza, come la essenza è scienza— Criteri che ne risultano. (Dottrina della scienza, donde i veri principî della Logica, e il vero concetto della Ideologia).

II. Informazione della prima materia, per opera della Mente Prima — Scambievole informazione delle menti e materie seconde. (Principî di Psicologia e Cosmologia).

III. Universale e sostanziale idea dell'universale essere divino. (Metafisica propriamente detta, cioè soluzione generale del problema della Filosofia.)

Queste dottrine, benchè si distinguano nella formazione come nella esposizione storica del sistema, si richiamano però ed includono a vicenda nella mente del filosofo; perchè tutte insieme compongono quella sublime unità del pensiero razionale, che potrebbe, messa in debita luce, allogare forse accanto ai supremi legislatori del sapere speculativo l'umile e negletto Abate di Mon-

tefusco. Ma non è tempo ancora di mirar così alto, seguiamo la nostra via.

Nella filosofia, egli è da distinguere la ricerca scientifica dalla scienza propriamente detta, il processo cioè dal risultato; all'istesso modo che si distingue il lavoro di una statua dalla statua bella e compiuta. La scienza non è creazione di getto od intuizione immediata della mente umana, sibbene il frutto di una generazione graduale, di una progressiva elaborazione, qual'è appunto la ricerca ed il processo scientifico. I problemi speciali, le speciali dottrine rappresentano quella serie di gradi progressivi che generano successivamente la scienza. Ogni grado particolare contiene in germe tutta la filosofia perchè uno è l'obbietto intelligibile, ma ciascuno a sua volta non ne mostra che una parte sola, perchè nostro intelletto non può abbracciare d'un guardo il campo del sapere, e deve scorrerne invece un dopo l'altro i punti principali. Da ciò si spiega perchè le dottrine ed i problemi, nei quali si distingue necessariamente un sistema, dànno sempre conoscenze parziali ed incompiute, laddove poi la veduta complessiva di quegli aspetti particolari partorisce veramente la scienza, che è una intuizione generale e simultanea, risultato di tante viste parziali e successive. La scienza umana è chiamata dal Vico *naturae operum anatome quaedam*, ed a ragione: egli intende parlare del sapere come processo scientifico; difatti soggiunge che la nostra mente *studet dividendo scire.* Quel *studet scire* accenna chiaramente alla ricerca razionale, il *dividendo* alle vedute parziali dell'universale obbietto intelligibile. Egli poi ha detto in altro luogo, che *analysis invenit, syntesis facit vera:* che si vuol più? I due grandi metodi speculativi non sono funzioni arbitrarie del pensiero, ma due vie (μετ'ὁδὸς) che rispondono ai due grandi movimenti del nostro intelletto, come *artifex*, e *compos* della scienza: l'uno segna il processo, la ricerca, *invenit;* l'altro il risultato, l'opera, *facit.* In verità una suprema sintesi intellettiva è la

scienza propriamente detta od il sistema razionale, che è la massima creazione dell'ingegno dell'uomo. La filosofia così intesa può ben dirsi intuizione universale ed assoluta: assoluta però rispetto al pensiero; perchè il vero conoscere è creare, ma l'uomo crea il concetto; e questo se è realtà sostanziale dello spirito, non è poi l'essere stesso che pur rappresenta e descrive.

In un sistema di filosofia, abbiamo detto, bisogna distinguere di necessità le varie dottrine che lo compongono, non ostante che esse tutte s'integrino e compiano a vicenda; ma quel che è più, si è osservato, bisogna sceverare il processo dal risultato, cioè la ricerca scientifica dalla scienza propriamente detta. Questa considerazione non fu gettata a caso in queste pagine; essa infatti ci pone in grado di spiegar meglio, nonchè di confortare con altre buone ragioni il nostro disegno di esposizione della mente di T. Rossi. Volendo presentare qualche cosa non incompleta per sè medesima, e non potendo al tempo stesso tutto descrivere nelle singole parti l'amplissimo pensiero dell'Autore, noi dicemmo volerno cogliere almeno la parte più saliente, quella cioè relativa alle quistioni capitali del sapere filosofico: ma questo tornava a dire, (ciò che s'intende oramai senza ulteriore dichiarazione) che lasciando da parte il processo avremmo cercato di attenerci piuttosto al risultato della filosofia del Rossi. Bene: ma si può far questo a dovere? Noi l'abbiamo tentato; ne giudicherà poi il lettore. Ma le opere di T. Rossi sono ignote affatto alla maggior parte dei vostri lettori... È vero questo: ed allora prima di venire alla suprema illazione di quel sillogismo che tutta può riepilogare la filosofia dell'Autore, toccherò qualche cosa delle premesse e loro antecedenti; voglio dire che accennerò alcune dottrine, le quali valgono a dare indizio del processo scientifico generatore del sistema: il che ci varrà poi come un altro preliminare a quella ricerca nella quale tutti si assommeranno i nostri studi intorno al gran filosofo di Montefusco. Così pure ci tornerà

fatto di procedere di grado in grado e con giusta misura dalle investigazioni elementari accennate nel secondo capitolo di questo libro, fino al problema fondamentale di ogni sapere speculativo, che è il tema del capitolo seguente; ed il lettore intanto potrà assistere al successivo dispiegarsi della mente di T. Rossi. Immenso e sublime spettacolo, se però fosse degnamente rappresentato.!

A proposito delle dottrine del Rossi, noi dobbiamo innanzi tutto restituire al Vico quella parte dei suoi pensieri che fu usufruita dal nostro filosofo, nel modo però che usano fra di loro i grandi ingegni. —La teorica della sostanza quale infinita potenza, *virtus*, con atto iniziale, *conatus* (Leibniz, *nisus*), potenza che sta tutta e sempre sotto qualunque modo particolare; —la teorica della facoltà che per intima costituzione di essenza è potenza universale con isforzo e tendenza ad erompere in una serie di atti progressivi, (e questa è la maggiore applicazione della dottrina antecedente) sforzo e tendenza, che è appunto il *nisus*, il *conatus* o l'atto iniziale; —la facoltà che diventa il proprio oggetto, (1) *facultas quasi facilitas... expedita seu exprompta faciendi solertia etc*; infine quell'altissimo teorema altamente trapazzato dagli interpetri di ogni risma—*verum et factum convertuntur* etc; tutte queste grandi idee si sentono implicite, non v'ha dubbio, in molte ricerche del Rossi, ed a ragione: esse non potevano sfuggire alla sagacia del solo degno contemporaneo di Giambattista Vico. Quei profondi e peregrini concetti fornirono spesso al nostro filosofo profonde e peregrine ispirazioni, e furono poi sempre svolti ed applicati con ampiezza ed ardimento degnissimi dell'Autore della Metafisica degli antichi Italiani. Io già son di credere, che in certe condizioni della vita morale degli uomini riconoscere il valore e la grandezza di una idea val poco meno che riprodurla di proprio fondo: non tema per altro il lettore, che quegli an-

(1) Vedi note in fine dell'opera VI.

Digitized by Google

tecedenti dovessero poi nulla derogare alla originalità di Tommaso Rossi. Ecco un saggio di alcune dottrine che si riappiccano alle teoriche del Vico: chi è destro della materia mi dirà poi, se l'imitare a questo modo non sia costume ordinario dei grandi scrittori, i quali nulla producono che sia campato in aria, perchè vogliono che tutto stia saldo sulle fondamenta della più autorevole tradizione. Già il *nuovo*, assolutamente parlando, o è impossibile, o cade appena nel dominio dell'attività assoluta. Nuova è sempre la ispirazione; nuovo è pure il ragionamento che traduce la prima volta quella ispirazione nel campo della coscienza riflessa; ma nè l'una nè l'altra cosa sono come funghi che spuntano apparentemente dalla terra senza seme di sorta. Ma veniamo al nostro saggio di esposizione; il quale farà insieme l'uffizio di quel tal preliminare promesso poc'anzi, e comincerà forse a dimostrare come sia consono allo spirito della moderna filosofia il pensiero dell'umile Abate di Montefusco.

Nella seconda parte della Disputa—La Mente Sovrana del Mondo—il nostro autore prende a difendere contro il Locke questa tesi: che vi sieno nell'uomo delle idee innate, e in particolar modo vi sia la idea di Dio, che *nel cielo dell'umana intelligenza è la più grande e luminosa di tutte*: donde poi dimostra *l'innascimento dei primi principi del sapere e del vivere... e dei lumi e numi seminali della verità e del bene*. A ragione, egli dice, negò il Locke le idee innate intese nel senso delle volgari scuole, quasichè esse come *giunta ed appendice all'umana natura dovriano essere state impresse e quasi scolpite nell'animo dalla mano di Dio:* le quali perciò, *come divine manifatture, esser dovriano distinte ed espresse e sempre in ogni tempo rilucenti a un modo.* Noi al contrario, segue a ragionar l'Autore, *tali quali si convengono alla variabil natura dell'uomo le concediamo, nel senso cioè, che sieno della natura ragionevole naturali produzioni, languide ed oscure in principio, ma*

destinate a ravvivarsi esprimendosi ed illustrandosi col volger del tempo. E valga il vero: (badi qui il lettore come è intesa ed applicata la dottrina dinamica) *ogni qualunque natura è principio del suo essere come del suo operare... la natura materiale è quella che è principio di moto, tanto del più ampio e virtuoso quale è quello della generazione, quanto dei più minuti e particolari moti... E già ogni specie che perfetta sia, ha dentro di sè un moto ampio universale e perenne, onde gli altri moti più minuti e particolari procedono e dipendono... Che se natura bruta e cieca aver deve, ed ha in sè i principi universali di tutti i moti e modi particolari che fuori produce*, (ecco la sostanza come potenziale virtù di tutti gli atti particolari, o dei particolari modi di essere) *come, un somigliante e proporzionevole apparecchio di universali principi ed universali sensi e nozioni può disdirsi a natura sensata e intelligente? come si negherà a più pregevole e virtuosa natura quello che ad ogni natura d'inferiore condizione si concede?* Ecco un argomento dei più semplici e concludenti circa l'attività sostanziale del pensiero, anzi di tutta l'umana natura: se vi ha delle idee altrui, il ragionamento però e la dimostrazione è tutta propria del Rossi. Questi per altro dispiega sempre meglio e corrobora in seguito la sua dottrina. *La mente è principio di cognizione, a quella guisa che la materia è principio di moto..Come ogni perfetta natura materiale ha dentro di sè tutta l'hyle* (quello di cui si fa una cosa, εκεινο εξ ου ποιη το εργον) e *tutto l'ingegno* (*forma seminis* direbbe il Vico), *che pienamente comunica nella generazione, e non pienamente nelle più minute produzioni... così con più ragione la natura mentale aver deve dentro di sè tutta l'ampiezza* (la materia universale del conoscere, l'intelligibile) e *tutto l'ingegno* (la forma generale della conoscenza) *per comunicare il suo mentale essere, prima universale amplissima cognizione a sè coeva producendo*, (la facoltà che si fa proprio obbietto) *e da questa poi le più mi-*

nute e particolari, cioè le idee e nozioni espresse e determinate. *Ora in quella universale cogitazione inteste sono le prime comuni nozioni e idee, che sono principi del sapere e regole del vivere... lucide e seminali idee, onde le scienze e le arti provengono;* innate perciò a quel modo che può dirsi innata la mente colle sue facoltà percettive. Ma dove l'Autore mette in mostra più splendida il riposto suo pensiero, si è là dove parla della idea di Dio, la quale è per lui nientemeno che la sostanza stessa dell'umana intelligenza: idea, intendiamoci, non come *espressione e figurazione particolare* dell'oggetto, non come nozione o concetto determinato, ma.. ma che giova arrovellarsi a dichiarare quello che il Rossi tratteggia coi colori più vivaci e convenienti? *La idea di Dio non è una particolare idea nella mente dell'uomo descritta, ma tutta la intelligenza*, e *tutta la mente adegua... in essa le idee generali dell'ente, del vero', del retto, del buono, e le altre, che sono parti dell'essenza ed universali della scienza, sono implicate... essa è il piano, il fondo e la tela di tutto il lavoro mentale. Le meno ampie e minute idee,* cioè i concetti espressi e particolari, *sono moderazioni e partecipazioni dell'amplissima idea divina, e sono in quella e di quella figurate e descritte... Che anzi*, per dir tutto in uno, *essa intelligenza, tutta quanta ella è*, è *universale idea dell'universale essere divino.* Non altrimenti *la idea della materia*, (idea qui, nel senso generale di percezione) *che tutta la estensione di tutto l'uman senso adegua... esso uman senso, tutto quanto è, è idea universale della universale materia.* Queste idee però, attendiamoci bene, sono produzione ed attività originaria dello spirito. *La idea di Dio è la prima immediata universale produzione dell'intelligenza, dalla quale e nella quale proviene tutto il numero delle idee di ogni qualunque essere espressive;* e così la idea della materia. Questa però, non essendo semplice percezione senza luce di conoscenza, è *la immediata universal produzione del senso e dell'intendi-*

Digitized by Google

mento dell' uomo; donde poi derivano i particolari *sensi e idee*, cioè *i sensi luminosi o le idee sensuali*, come si esprime in altro luogo l'Autore, *che sono modificazioni variazioni e figurazioni dell'universal senso e idea della materia.* Intanto questo universal senso e idea, questa produzione originaria, questa sostanzial percezione risulta dalla costituzione stessa dell'umana natura, ed implica la conoscenza del soggetto medesimo. *Nell'uomo di corpo e di animo composto, dalla costituzione della sua natura nasce certamente il senso del proprio corpo, il senso e l'idea del proprio numero e della propria estensione:* senso e idea, *perchè nell'uomo, nè senso privo di cognizione, nè cognizione di ogni senso purgata si può rinvenire.* Quel senso poi e quella idea *apprende la prima ed ampia e comune azione significante la sostanza corporale*, apprende cioè quella sostanzial modificazione che riceve l'animo dal proprio corpo nell'atto che lo informa. E questa azione o modificazione significa poi, *fondamentalmente* direbbe il Rosmini, la sostanza corporale, perchè il corpo umano come parte del mondo sensibile è in contatto con tutta la materia, e dippiù per le sue speciali attitudini *è universal simulacro e sostanziale figura dei speciosi ed attuosi obbietti circostanti.* (1) Prima di passare oltre io sento il bisogno di fare un'avvertenza. Ei parrebbe a prima vista che la individualità umana dovesse restar soffogata in tutto quel mare di universalità cui abbiamo accennato finora: ma si badi che l'universale, insegna il nostro Autore, se non è un termine logico, se cioè è un fatto e non una parola (flatus vocis) è singolare insieme; perchè l'infinita molteplicità conchiude in unica forma la quale a tutto equivale, o perchè di tutto realmente espressiva come in Dio, o perchè capace me-

(1) Io cito spesso indistintamente da tutte le opere del Rossi, nè posso notare la provenienza dei singoli testi, perchè non ho a mia disposizione dette opere; dai miei quaderni poi confesso francamente di non poter raccogliere nulla con precisione.

Digitized by Google

diante successive determinazioni di rappresentar tutte cose, come nelle sostanze seconde o nelle umane facoltà. Il senso ad esempio, è universal percezione e sentimento universale di tutto l'essere sensibile compendiato nell'umano organismo, che è la sintesi sommaria di tutti i modi di essere e di operare della materia; senonchè ad ogni particolare azione delle sensibili qualità, quel senso generale si determina in un particolar senso, e propriamente in quello che rappresenta quel particolar modo o moto materiale, che è il contenuto di una percezione propriamente detta. E si noti come la particolare rappresentazione in che si determina il general senso è sostanziale, e però la percezione che ne risulta è immediata, perchè il nostro corpo presenta difatti in sè medesimo quella forma che significa appunto l'agente esteriore che lo ha modificato. Il Rossi, bisogna notare, distingue la materia destinata a formar l'umano organismo dal restante universo sensibile, e quella chiama *formosa*, perchè ha da natura uno special magistero di forme rappresentative percepite dall'animo mediante l'informazione che esso fa del corpo. La prima unione sostanziale è fondamentale ed immanente percezione, di cui poi sono modificazioni e determinazioni le percezioni particolari e successive ecc. *Il sentimento fondamentale* del Rosmini, *la percezione* della scuola di Edimburgo, nonchè essere compresi nella dottrina del Rossi, si presentano anzi in quest'ultima con maggiore ampiezza e profondità, e quel che è più, fanno parte di tutto intero un sistema di verità razionali, acquistano cioè pieno valore scientifico. A questo proposito io finirò col richiamare in singolar modo l'attenzione dei cultori della scienza su quella parte specialmente delle opere del Rossi, dove si tenta di spiegare la percezione mediante la scambievole fecondità formale del corpo e dell' animo umano portati a congiungersi insieme, perchè l'uno capace di esprimere e rassomigliare i modi dell'altro.

Il lettore ricorderà che si parlava poc'anzi dell' *idea*

del corpo in quanto risulta dalla costituzione stessa dell'umana natura ed implica la conoscenza del soggetto: ma questo stesso si dovea dire della *idea dell'animo... Così pure da quella costituzione risulta la cognizione e cogitazione del proprio animo e del proprio intendimento, la qual comprende ed esprime la prima ed ampia e comune significazione dell'essere mentale...* Or bene sapete in fin dei conti che cosa sono quelle due idee sul proposito delle quali discorre con tanta vena il nostro filosofo? Nè più nè meno che le due facoltà nelle quali si discerne l'attività umana, la facoltà del sentire e quella del conoscere: queste facoltà sono originalmente oggetto a sè medesime, e diventano poi successivamente materia delle proprie operazioni a misura che si dispiega e concreta il loro essere potenziale *La idea* dell'*animo* e quella *del corpo* sono cognizione e percezione universali (immediate, già s'intende, o spontanee che dir si voglia) che risultano dalla costituzione dell' umana natura, e sono la stessa coscienza e lo stesso senso che ha l'uomo del proprio essere e della propria esistenza. Badi il lettore, che qui si tratta di rilevare un *fatto* che sta in capo alla storia della vita di tutti gli uomini indistintamente, un fatto cioè naturale, l'essenza concreta delle umane facoltà. Perchè l'uomo nei primi esordî del viver suo sente nulla in particolare, e nulla intende o conosce determinatamente? perchè tutto sente universalmente, e tutto universalmente intende. Una volta costituita la natura umana, non possono mancare certamente quelle facoltà che sono la essenza stessa dell'uomo: l'infante forse non ha senso ed intelletto? L'intelletto e il senso per sè considerati sono secondo il pensiero del Rossi espressione e significazione, l'uno di Dio come universale essenza mentale, come intelligibile universo; l'altro del corpo umano come figura, simulacro, strumento dell'universale essere materiale. A misura che le due facoltà e per virtù propria e per virtù degli agenti esteriori si esercitano, esse si particolarizzano,

diventano cioè sensi e cognizioni particolari, sensi e idee propriamente detti. La facoltà però, come potenza universale, sta sempre sotto a quei sensi e idee particolari, e sta invariabilmente; e questa è la ragione dello sviluppo incessante, dell'aspirare continuo a nuovi sensi e a nuove cognizioni; sviluppo ed aspirazione che è appunto la vita fisiologica e morale dell'uomo. Questo è il capo donde tutta si potrebbe svolgere un'ampia tela: ma io debbo passare oltre, perchè la via lunga ne sospinge. La teorica delle facoltà abbozzata appena dal Vico, spiegata poi con tanta valentia dal Rossi, a me pare di una incontrastabile evidenza. Io la presento in particolar modo ai corifei della *filosofia positiva*, che affettano tanto dispregio per le ricerche metafisiche. Eccovi dirò loro una indagine metafisica la quale giunge a riflettersi, anzi a specchiarsi vivamente nel fatto. *Quelle due idee*, è il Rossi che parla, *con distinte significazioni ed espressioni sono ad ognuno per la coscienza della propria cognizione e del proprio senso manifeste;* e la loro natura si prova tale nel fatto, quale nel ragionamento si descrive; ed il ragionamento poi spiega il fatto, ci fa intendere cioè la *essenza* delle nostre facoltà. Si può negar tutto questo? o pretendere invece che la ricerca di cui si tratta sia possibile fuori del campo metafisico? Torniamo a noi. La contenenza ed espressione delle due idee, dice l'Autore, è a tutti agevolmente manifesta: cioè *la idea del corpo chiaramente contiene ed include, ed esprime e significa la estensione; come la idea dell'animo e dell'intendimento con pari lucidezza la cogitazione esprime include e contiene.* Si noti quest'ordine inverso di espressione e contenenza nelle due *idee*: si badi che questa avvertenza può gettar gran lume sopra una delle più gravi dottrine di T. Rossi. Noi sappiamo che idea, forma, ingegno nel vocabolario filosofico dell'Autore significano reale espressione, significazione sostanziale dell'oggetto; del sensibile se si tratta della *idea del corpo*, dell'intelligibile se è quistione *della*

idea della mente o dell' animo umano. (mente ed animo umano sono in questo caso sinonimi per l'Autore, e significano indistintamente l' elemento spirituale dell'umana natura). Or bene il corpo dell' uomo, dice il Rossi, perchè inchiude difatti e contiene in sè la materia della rappresentazione, perciò esprime e significa; mentre in contrario, la mente perchè esprime, perciò inchiude e contiene l'essere che rappresenta. Attendiamo di grazia, che qui si determina a meraviglia ed in un modo affatto peregrino la proprietà specifica della spirituale come della material natura. Ricordo innanzi tutto, che l'Hegel poneva tra i principî fondamentali del suo sistema questo postulato —la idea o nozione è superiore alla realtà di cui è forma ed espressione a un tempo— questo principio inteso a dovere contiene senza dubbio una grande verità che è di un interesse decisivo in Metafisica. Questa verità però era stata già colta per lo innanzi dal pensiero del Rossi, che seppe invece usarla con misura, ed usufruirla con prudenza. La essenza della mente. insegna il nostro filosofo, sta nell'esprimere, nel significare o rappresentare che è tutt'uno; difatti l'intendere, il conoscere, non è che esprimere e significare a sè medesimo. Ma il significare è più che l'essere puramente e semplicemente: la espressione e significazione di una cosa, se non è vuota imagine o fantasma mensognero, è più che la semplice realtà della cosa significata; perchè questa non è che sè stessa esclusivamente, quella invece oltre ad essere sè medesima, è pure il diverso da sè che rappresenta ed esprime: la idea dunque è superiore alla semplice realtà. Nell' economia razionale dell'Universo, essere superiore ad una cosa, non è che contenere tutta la virtù che fa l'essere di quest'ultima senza però i limiti e le imperfezioni che ne accompagnano la esistenza concreta e particolare. La mente, dice l'A. esprime perchè contiene, che è quanto dire: la mente per propria essenza è natura espressiva, è virtù di significare e rappresentare; ma questa virtù

suppone ed inchiude la realtà, perchè è più della realtà efficace e virtuosa: se la realtà è qualche cosa di positivo, non ne può certamente difettare l'essere che è alla realtà superiore; ecco perchè la mente in quanto è di per sè natura espressiva, trascende e contiene in sè la realtà. Ma il corpo in contrario, la materia perchè contiene ed include, perciò esprime; che è quanto dire: la materia non ha per propria essenza la espressione e la significazione, perchè essa è semplicemente, sussiste cioè senza altra virtù che quella che la difende dal nulla: senonchè appunto perchè contiene l'essere, che è sempre in qualunque modo segno, (come vedremo a suo luogo) si estende poi difatti a significare, benchè non per virtù propria, ma per virtù della mente che la informa.

Ma come? la materia parimenti significa ed esprime.. E non è dessa pure l'opera di un principio intelligente? e questi non si riflette nelle sue operazioni? Trovatemi un lavoro di agente ragionevole, che non mostri in qualunque modo le orme del suo autore: e badate poi che quelle sono tanto più profonde ed espressive, quanto più forte ed efficace è il principio efficiente dell'opera. La natura sensibile, la natura dell'uomo essendo divine produzioni, non possono non significare la Divinità. Ma allora dove sarà il divario che distingue le due specie di sostanze? Attendiamo: il Rossi dice che *l'ingegno del mondo*, cioè l'opera ingegnosa dell'Universo sensibile, è *modale e cieco;* laddove *l'ingegno dell'uomo*, cioè l'opera ingegnosa dell'umana natura, è *sostanziale ed intelligente*.. Che si vuol più? potrebbe essere maggiore il divario? Il sensibile non ha per propria essenza la virtù di esprimere e significare: questa virtù non è parte sostanziale del suo essere, non gli deriva cioè dall'intima costituzione di sua natura; ma è invece una qualità estrinseca, che a lui vien comunicata dalla mente, ed è percio un modo dell'essere suo. Difatti tutto ciò che non è radicato nell'essenza non può essere sostanza od elemento sostanziale della cosa cui aderisce, deve

essere ad ogni costo una qualità estrinseca; e perciò il sensibile non significa che appena esteriormente. La mente all' opposto ha per intima costituzione di essenza la virtù di esprimere e significare; e però la sua significazione è sostanziale, è cioè interna produzione dell'essere, non effetto di esteriore influenza; e perciò (vedi mirabile coincidenza di ragioni!) significa a sè medesima, che è quanto dire, intende e conosce. Ecco la suprema espressione del divario che distingue le due nature. Il sensibile ha estrinseco *l'ingegno* o la forma significativa, e perciò esprime modalmente, esteriormente, cioè significa solo ad altri: la mente poi ha intimo ed essenziale *l'ingegno*, e perciò significa ed esprime sostanzialmente, interiormente, significa cioè a sè medesima. Ma la mente, l'animo dell'uomo che cosa significa se non il suo divino Autore? Dunque.. Ed il corpo dell'uomo, come parte della materia, anzi parte privilegiata del sensibile universo di cui è specchio animato e vivente simulacro, significa esso pure alla sua volta: ma non a sè stesso, non importa, significa alla mente e all'animo dell'uomo cui è sostanzialmente congiunto.. Nell'uomo dunque vi hanno due espressioni e significazioni, la idea del corpo e quella della mente, come le chiama il Rossi; l'una però *ampia e cieca*, l'altra *più angusta ma lucida:* esse intanto convengono insieme nell'unità di un essere unico; debbono perciò giovarsi a vicenda; ed infatti, dice l'Autore, *si amplificano* ed *illustrano scambievolmente*... Ma noi già tocchiamo a certe altezze, cui non si è ancora ben disposti a salire: veramente non vi è necessità che ci obblighi a preoccupare il campo delle nostre future ricerche; arrestiamoci perciò a questo punto, contenti di aver dato un' altro passo nell' ardua via che ci resta a percorrere. Si è appurato qualche cosa sulle proprietà essenziali della mente e della materia; auguriamoci di saperne via via sempre di più, ma attendiamo innanzi tutto ai nostri passi.

Il lettore sagace ed esperto si troverà di possedere già

Digitized by Google

qualche prova non comune di quel che si affermò sin dal principio: essere cioè il pensiero filosofico del Rossi affatto consono allo spirito della moderna filosofia. Egli poi giudicherà del modo col quale sono usufruiti dall'Autore alcuni principî metafisici del Vico, i quali forse anche a dì nostri passano generalmente negletti ed incompresi. Al qual proposito soggiungerò un ultimo esempio, che mentre non torna estraneo alle ricerche durate fin qui, serve pure ad attestare la capacità filosofica del Rossi, il quale anche quando toglie di peso dalle opere altrui, lo fa con quella proprietà, e direi quasi con quella bravura che è dovuta all'invincibile coscienza del proprio valore. Chi sa di poter smaltire di suo fondo come e quanto gli piace, non ha paura di esser creduto povero se talvolta accetta in prestito da altri quello che gli fa prò pel momento; però va sicuro, e ciò che toglie usa a dovere. In quel tesoro di dottrine filosofiche, che è il quarto capitoletto della Metafisica degli antichi Italiani, col titolo —De essentiis sive virtutibus— vi è una teorica che l'Autore riassume così: *virtus extensionis individua est, et ob id, iniquis extensis aequa sternitur... conatus* (che è la *virtus motus*) *iniquis motibus ex aequo subest etc.* Ebbene questa teorica possiam dire esser tolta di peso dal Rossi e fusa di getto nelle sue opere. Ma che forse nel riprodursi fra le mani del nostro filosofo, non guadagna essa di forza e di valore? il lettore ne giudichi. *L'essere di tutta la materia, quanto ella è o possa essere, ei non è più che un granellino di arena; e tutto il potere che la produce, ei non è più valente per produrla tutta intera, che per criarne una menoma parte etc.* A chi ricorda bene il testo del Vico parrà subito questa una notevole interpetrazione. Ma v'ha di più: il Rossi segue ad illustrare la teorica, distinguendo nella materia l'essenza dalla mole, e dimostrando ancora sotto altra forma, che vale una nuova chiosa.. *come ei non è men valoroso il principio per la produzione di un'atomo, di quel che sia per la criazione di tutto il mondo etc.* Senonchè muovendo egli stesso la

difficoltà, che, tutte le parti avendo ciascuna l'essere proprio, più grande deve essere la essenza del tutto, e maggiore la virtù che il produce, risponde che da ciò non si conchiude altro, *se non che la materia cresca in alcun modo; il che non si nega già in quella teorica: ma questo accrescimento si concede al numero ed all'estensione, non già all' essenza e alla sostanza.*; crescono cioè i modi e le determinazioni non già l'essere, gli atti non già la potenza generatrice di essi. *Credereste voi*, egli soggiunge, *che la perfezione del circolo cresca, per descriverne infiniti simili?..A questa volgar distinzione non pon mente il volgo; e perciò, più che non è necessario, è pieno di meraviglia sopra molte opere naturali etc.* E qui sfiora un saggio di applicazione della teorica.. *Meglio certamente si comprende per questo*, egli dice, *l'infinita varietà dei suoni in una uniforme sustanza dell'aere, ed in una composizione del senso dell'udito; e meglio altresì si conosce la infinità delle forme e delle specie della vista, per l'uniforme luce nelle uniformi sostanze e lavori degli occhi. E infine nelle più solide e sustanziali generazioni delle piante e degli animali, per questa sola conoscenza di molto scema la meraviglia della virtù della materia etc.* (Dial. 3° parte 1ª p. 111, 112) Che dire della dottrina del Vico, e del modo onde è ripetuta dal Rossi? Qui non ci arride opportunità per simili ricerche; e poi il compito di questo capitolo è già bello e fornito.

Se le nostre parole varranno ad eccitar seriamente l'attenzione e la curiosità del lettore, che mandi pure questi al diavolo il nostro libro e cerchi istantemente le opere del Rossi; noi si crederà d'aver conseguito il più alto guiderdone cui si potesse aspirare. Chiuderemo intanto questo capitolo colle parole del Poeta (Par. Canto X.)

> Or ti riman lettor sovra il tuo banco,
> Dietro pensando a ciò che si *preliba*...
> ... Che a sè ritorce tutta la mia cura
> Quella materia ond' io son fatto scriba.

CAPO QUINTO

TOMMASO ROSSI ED IL PROBLEMA DELLA SCIENZA.

Una parola d'introduzione, sulle condizioni morali e intellettive del nostro secolo.

Non più Metafisica, non più Metafisica !.. Questa superba voce di proscrizione, che trova già eco in diverse parti dell'Europa civile, ci viene di Germania; ci viene da quei buoni Tedeschi, che poco prima aveano rivendicato per sè esclusivamente il genio delle metafisiche speculazioni; ci viene dalla patria del Cusano e del Leibniz, dalla patria di Kant e di Hegel. Che vuol dire quest'apostasia dell'ingegno Alemanno? La crociata del libero pensiero bandita dapprima in Italia, ma tolta poi a patrocinare focosamente in Germania, è finita forse, o la si vuol far finita una volta? Che cosa è la Metafisica, se non è la scienza del libero pensiero e delle libere aspirazioni, la scienza che tenta l'infinito? Le leggi storiche, le leggi di natura sono appunto i limiti che assiepano da ogni parte la mente impaziente di limiti; sono le barriere della intelligenza che si vuol riconoscere arbitra e donna di sè medesima: se perciò fatti e leggi, *sperimentalmente* parlando, dovranno essere d'ora innanzi l'oggetto unico delle nostre scientifiche ricerche, noi dovremo rassegnarci e rinunziare per sempre ai voli più sublimi dell'intelletto, alle prove più ardimentose dell'ingegno dell'uomo; noi dovremo chiuderci per sempre il campo delle libere investigazioni, per seguire con religiosa osservanza i fenomeni della storia umana e naturale; dove tutto al più studieremo la legge della necessità logica, che è la negazione di ogni forma di arbitrio e di ogni possibile libertà nel mondo! Allora ci

toccherà, fra le altre cose, di dover mettere da parte, per non dire altro, molti libri di Platone e di Aristotele, e di dimenticare quasi del tutto i grandi nomi di Giordano Bruno, di Emmanuele Kant, di Antonio Rosmini, o ricordarli al più come un oggetto di pura e semplice erudizione. E vero questo? No: mi risponderanno molti; decisamente, no: ed io consento che ei mal non s'appongano a risponder così. In verità, quel grido di proscrizione benchè possa suonare a primo ascolto, ripudio della scienza del libero pensiero, difatti non è tale: esso è piuttosto un grido di stanchezza, una voce di raccoglimento e un segno di richiamo. Ci siam dati a correre troppo sbadatamente pei regni sconfinati della realtà trascendente; la voluttà della corsa non ci ha fatto por mente alla via. I sentieri pei quali è destinata ad avvolgersi la ragione speculativa sono senza orme e senza termini; noi ci siam fatti a scorrazzare smemoratamente per essi: il sentirci liberi in più libero ambiente, ci ha colmi d'orgoglio, e noi abbiam creduto che come si era padroni di svagare a sua posta per un campo senza trincee, così pure si fosse arbitri del fine che s'intendeva a conquistare. Era troppo arrischiato il nostro giudizio; la vanità c'era entrata nell'anima; e però i nostri sforzi più ardenti le nostre prove più travagliose non venivano coronate da buon successo. Noi ci trovammo anelanti dalla corsa, quando ci si venne a chieder conto dei risultati, e le nostre buone ragioni valsero poco; ci si disse pasciuti di vento, o ci si volle mandare con Dio. Non più filosofi metafisici! che fa a noi questa vicenda di sistemi che vivono la vita di un giorno, e in fine non avvanzano mai d'un passo la scienza? il così detto periodo metafisico o scolastico delle scienze naturali è passato; è tempo oramai che si smetta la metafisica in persona, non più Metafisica! In Germania dove lo sperpero del pensiero filosofico è stato maggiore, là si è sentito più forte quel grido, che pare un ostracismo, ma in fondo poi non è che un invito a far senno, un richia-

mo all'ordine. L'arbitrio, la libertà è quanto vi è di più prezioso nel mondo, è tutta e sola la morale esistenza, è lo spirito, cioè l'infinito desiderio dell'infinito vero, l'amore infinito della infinita bontà e bellezza! ma l'arbitrio, la libertà finchè vive e si agita fra le pastoje dello spazio e del tempo è capace di venir meno a sè medesimo, è capace di vanità: la vanità non è che lo scambio dei mezzi col fine, della via colla meta. Noi ci siamo abbandonati all'ebbrezza della libertà, ed abbiamo trasmodato: ora ci sentiamo stanchi, poco contenti di noi stessi; e col dire non più Metafisica, noi diciamo implicitamente, non più libertà. Ma vorremmo noi difatti ripudiare la libertà, mandarla lungi da noi? no certamente: quella libertà, che nei limiti della sana ragione si spazia, è tutta, tutta la nostra vita morale; e l'uomo non è libero di rinunziare a sè medesimo. Ebbene, anche gridando non più metafisica, noi non intendiamo bandire la scienza per sè considerata, ma piuttosto gli errori ed i traviamenti che sotto la salvaguardia di quel nome ci son venuti ad ingombrare la mente e ad opprimere il cuore: non altrimenti che il grido, non più libertà, inteso già più volte a risuonare, vorrebbe dire: non più svarioni e intemperanze, non più delirî e vanità. La vita non è che regola e misura: se la libertà è la più splendida forma di vita nel mondo, essa deve posseder regola e misura al più alto grado possibile; così la metafisica: se questa è la scienza del libero pensiero, essa deve riconoscere gli auspicî del più alto e profondo magistero di ragione. Ma *l'amor dell'apparenza e il suo pensiero* ci ha presi a tal segno, che si è più volte fallita la via; e pure si correva a gran passi e con lena da gigante! Dunque? bisogna fare miglior senno, bisogna muovere più cauti e discreti, bisogna attendere un poco più alla via che si corre, e non chiudersi tutto nel sentimento e nella coscienza delle proprie forze, le quali sono onnipotenti, solo però quando con disciplina si esercitano. Ecco un nuovo argomento in favore di quella discrezio-

Digitized by Google

ne, la necessità della quale è attestata fino dalle voci più indiscrete del secolo.

Ma che perciò? finora si è sempre, si è tutta fallita la via? Tanto tesoro di morale attività profusa nella creazione dei più strepitosi sistemi della moderna filosofia, è sciupato del tutto? Di tanti nobili travagli ed ardimenti resta nulla oramai? Se finora non si è fatto che correre alla cieca pei regni troppo luminosi della metafisica, non si è dunque nulla raccolto da quella corsa? non ci resta altro che la sola coscienza della nostra vanità? Se così fosse, io per primo rinunzierei alla metafisica, gridandola coll'Ecclesiaste, che lo diceva in tutt'altro senso, *occupationem pessimam quam dedit Deus filiis hominum ut occuparentur in ea!* Consoliamoci: il travaglio della ragione speculativa è dei più preziosi nel mondo, e fino i suoi più grandi errori sono seme che fruttano in seguito le più grandi conquiste! Attendiamo a distinguere i pochissimi eletti ingegni cui si può dare impunemente il nome di filosofi, dalla turba dei mediocri artefici di ragionamento: quei primi sono sempre grandi, nella verità come nell'errore: il profondo istinto razionale di che è privilegiato il loro animo partorisce una infinita voluttà ed un travaglio infinito nei loro petti: essi sentono agitarsi nel seno una forza creatrice di mondi, e l'occhio del loro intelletto cerca incessantemente la luce che sola può illuminare lo spirito, l'eterna idea, l'essere eterno. Ma l'eterno essere, l'idea eterna è troppo luminosa per figgervi impunemente lo sguardo: l'occhio del filosofo n'è spesso abbarbagliato, spesso resta avvolto di tenebre per voler mirare troppo dappresso quel sole. Che meraviglia? non si può cader cieco nei regni della luce? Come s'abbarbaglia l'occhio del corpo, non si può paralizzare la mente che è l'occhio dello spirito? E potreste voi tenervi dall'ammirare chi porta spento il raggio della pupilla, perchè volle innoltrarsi in un mare di soverchia luce? « Ma perchè concepire tanta fiducia delle mortali sue forze? perchè voler

affisare con occhio mortale gli splendori dell'eterno sole? sfido io, a non restar cieco! ma questo è un cader vittima di orgoglio senza pari; questa è la prima forma del suicidio morale, senza parlare del male che riverbera sugli altri. » Quello che voi chiamereste orgoglio del filosofo, è tutta e sola una necessità della sua natura: egli non presume nulla, se cerca con ansia immortale quello che è l'infinito bisogno della sua esistenza. Io già non faccio pur da lungi la ipotesi di una volontà torta e ribelle alla legge dell'ordine morale: questa legge è la suprema concretezza della suprema ragione, e deve essere coscienza innata nel filosofo. La malignità del volere, si sa bene, distrugge affatto ogni privilegio, e dà l'errore del sofista, non l'abberrazione del filosofo. Quest'ultima nella storia del pensiero razionale vale spesso più che tutte le verità secondarie che si vanno tuttodì ripetendo; le quali anzichè apprenderci nulla di nuovo, fanno spesso il cattivo ufizio di far venire a nausea l'antico per la pochezza di chi se ne fa banditore. L'abberrazione poi del filosofo, quando altro non faccia, scovre sempre un abisso che ci fa più destri e consapevoli della via! « Ma quell'abberrazione porta con sè la ruina dello spirito, ed è completo disastro per l'animo del filosofo. » Oh se così fosse, io amerei fortemente il grande errore, perchè debbo amare fortemente l'altissima sventura. All'uomo che si dice o si crede felice, io mi sento estraneo, anzi permettetemi di dirlo, io mi sento superiore di molto; esso se non mi nausea, non m'interessa: allo sventurato poi io mi sento più che fratello, perchè la parentela del cuore non ha che fare coi vincoli del sangue: e poi la sventura solamente mi par che dia all'uomo la cittadinanza nel regno dello spirito. Se l'abberrazione dunque del filosofo è il completo disastro di tutta la sua esistenza, io non posso imaginare nel regno della storia una sventura maggiore di quella; ed allora un'altissima pietà mi toglie ogni potere di ulteriore giudizio, e rinuncio senz'altro ad ogni magistero di ragionamen-

Digitized by Google

to. Ma di grazia, attendiamo a non condannare o vilipendere il naufrago del grande oceano, per aver d'occhio il pigro abitator della costa, che del mar non conosce che le rive: se voi preferite quest'ultimo, tal sia di voi; forse opererete pure con miglior senno; io crederò sempre che chi non sa correre i grandi pericoli, non è pur capace di operare le grandi cose. Se Colombo e la breve schiera dei suoi nobili amici non avesse osato, il nuovo mondo per noi non esisterebbe. Ma Bhering perì nello stretto che oggi s'intitola dal suo nome. Che perciò? oscreste voi condannare il naufrago inglese? La vita umana è tutta, tutta un pericolo; un pericolo che corre lo spirito nel suo pellegrinaggio attraverso il sensibile! il cuore, l'ingegno, la virtù che cosa sono per avventura? consultate la storia dei grandi uomini: se quivi non saprete leggere di per voi stessi la prova di ciò che si afferma, io non ne faccio più oltre quistione. Ma per carità, il divario fra la virtù e il vizio, fra il reo e l'onesto, con questo criterio e sue applicazioni, chi sa dove andrebbe a campare?.. Piano: io pretendo d'avere, quanto ogni altri mai, una feroce gelosia della morale rettitudine dell'esistenza: la morale rettitudine, cioè la buona volontà, per me è tutta e sola la realtà dello spirito, ed io, come fu già avvertito più innanzi, ne faccio una condizione indispensabile della coscienza del vero filosofo; qui però il nostro sguardo è inteso a spaziare in tutt'altro orizzonte. Nel corso generale della storia, che è per noi la sola prova dei grandi fatti morali, il grande errore, che derivò dall'istinto delle grandi cose e dei grandi pericoli, è male forse? Ma la Provvidenza Architetta del mondo umano, giusta la frase del Vico, provvede da parte sua alla risoluzione del male nel bene. Sia pure: ma il risultato è male forse? e poi conoscete voi tutte le necessità storiche di una società? o volete condannare così alla buona, e mediante un procedimento ordinario quell'uomo di cui la morale azione ha un interesse specifico, che riflette cioè tutta intera la

Umanità dei suoi tempi? Chiamatelo pure strumento della Provvidenza, non faccio quistione di nomi: la Provvidenza però è così grande che vuol'essere altamente rispettata fino nei suoi strumenti. Ma via: quanto alla vita morale del grande, toglietevi pure il diritto di giudicare severamente gli atti esteriori dell'uomo; ma della sua vita spirituale, nel presente e nell'avvenire, dovete tacervi, se non volete insultare lo scrutatore delle reni e dei cuori. Gli è proprio della turba dei mediocri il voler giudicare colle proprie seste il grande uomo, il voler estimare dalle determinazioni immediate dei fatti particolari tutta una grande morale operosità: ma di questo passo, chi non potrebbe dire, ad esempio, che il 1° Napoleone sia l'uomo più reprobo, anzi il più infame dell'età nostra? e badate che da quel punto di vista si direbbe il vero: e pure oggi grandi e piccoli esaltano la memoria del terribile conquistatore!

All'aquila che cadde tramortita sulla vetta di altissimo monte insultano spesso con insolente garrito gli uccelli palustri dal basso della valle: al filosofo, che ebbe il terribile istinto della verità infinita, un volgo di minori ingegni dà spesso del matto, dell'insensato, dell'empio. Ah no! questo modo di giudicare è poco serio; è, per non dire altro, una indiscrezione, che ne provoca ben tosto un'altra non meno funesta, perchè gli uomini infine sono sempre uomini. Se voi date al filosofo del folle e dell'insensato, questi vi darà all'incontro dell'ignorante e del volgare; e badate che in questo giudizio si finisce poi coll'avvolger tutto, forse anche quello che voi avete di più grande e di più rispettabile. Voi dite, ad esempio, che la filosofia moderna è un delirio da scapestrati; ed a questo vi si risponde che il Cattolicesimo è una impostura! Voi sentenziate, che tutto il nuovo o rinnovato sapere è la più squisita corruzione dello spirito moderno, ed allora i vostri avversarî vi rovinano dalle fondamenta l'edifizio della più sacra e veneranda tradizione. *Abyssus abyssum invocat*, diceva il Re Pro-

feta: difatti una indiscrezione ne partorisce un'altra, la quale è d'ordinario maggiore della prima, o questa un'altra ancora, e così di rovescio in rovescio si giunge a scavare un'abisso tra uomini fratelli, che sotto i santi auspici della buona volontà potrebbero andar di conserva, e giovarsi a vicenda nella causa comune; dove supplendo il difetto degli uni, dove moderando la esuberanza degli altri; usufruendo insomma tutti gli sforzi che pure sono diretti ad un solo e medesimo fine. Quando poi gli animi sono divisi, il cuore è desolato, la mente o è intorpidita, o è avvolta di tenebre, le facoltà operative sono affette da paralisi, ed allora i più nobili sforzi, le più generose intraprese vanno a seppellirsi nella profonda rampogna di un'anima addolorata. Sapete in questo stato qual'è la forma più saliente dell'umana operosità? il dubbio! Non credete che il dubbio si contenti di agghiadare il cuore ed intorpidire la mente ai giovani spiriti, od agli uomini di lettere: esso va a riflettersi mano mano fino nelle ultime contingenze della pratica vita; e noi abbiamo, per notar quello che è più spiccato agli occhi di tutti, la mediocrissima mediocrità degli uomini politici, la goffa imperizia dei pubblici amministratori. Oh, non vi è cosa più triste del dubbio, come nulla vi ha di più salutare che la fede! l'una è come l'ambiente normale in cui solo può respirare ed alimentarsi l'umano spirito; l'altro è come l'aria estremamente rarefatta che disturba le correnti della vita, e fa morire. La fede sola anima sostiene e feconda ogni virtù di operare; essa è condizione indispensabile di ogni umana attività, a cominciare dalle azioni più comuni della vita, che non sarebbero possibili senza la fede nelle leggi della natura,o nell'economia naturale della società umana. Non parlo delle grandi gesta che non si compirono mai senza la fede in un gran fatto o in una grande idea; quì la storia offre delle prove sensibili anche all'occhio meno destro ed esercitato, e la cosa è delle più viete e risapute dal comune degli uomini. Come la miscredenza di

Digitized by Google

sè e degli altri adduce in noi l'apatia e la inerzia morale, la sapiente fiducia in contrario avvalora strenuamente le forze dello spirito, e può menarci ad operare quello che il volgo della gente non sa pure intendere. La fede veramente è onnipotente, essa può bene operare i prodigi! non ridete, che è tutt'altra che pretesca la mia intenzione; ed io parlo della fede in sè considerata, di quella fede che dà la illimitata fiducia in Dio padre degli spiriti e, per Lui, nella natura e nel proprio animo figlio del Padre che è nei Cieli. *Quicumque dixerit huic monti: tollere et mittere in mare, et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit quia quodcumque dixerit, fiat, fiet ei.* (Marco XI.) Che cosa è questa; non altro che una iperbole forse? Pietro cammina sulle acque, perchè ha fede: comincia ad esitare, ed il suo piè vacilla sulle onde: dubita, ed è lì per affogare: *modicae fidei: quare dubitasti?* gli va dicendo in aria di dolce rampogna Gesù, che gli ha già steso la mano, e lo ha librato sui flutti! Quest'altro è un simbolo forse, e nulla più? *Amen, amen dico vobis: qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet; quia ego ad Patrem vado.* (Giov. XIV.) Che cosa è questa? una semplice frase rettorica? Ma Gesù Cristo anche secondo Straus ed i Teologi di Tubinga non è poi tal personaggio che potesse fare della rettorica sopra un tema così serio. Quì non posso andare innanzi; sento che taluno mi dà sulla voce dicendo, che io faccio di più cose un fascio senza saper che mi dica; tal'altro vorrà ammonirmi perchè sia più cauto nel toccar certe materie, e che specialmente non confonda l'ordine sovrannaturale coll'ordine di natura, chè ci va di mezzo la salute dell'anima. Prego i miei oppositori a concedermi di dir francamente il mio pensiero: che del resto posso farmi garante della rettitudine delle mie intenzioni e della libertà dell'animo mio da ogni sorta di pregiudizî. Per me vi è una fede in sè considerata, che mi esprime appunto la idea (1) della fede: di questa fede in

(1) La voce *idea*, nel senso genuino ed originale, che è appunto

sè considerata sono poi determinazioni e specie particolari tutte le fedi propriamente dette, la fede religiosa o teologica, la fede politica, la fede artistica, e via discorrendo. Fra le diverse specie di fedi propriamente dette, la fede religiosa, non v'ha dubbio, va innanzi alle altre tutte, perchè gli interessi dello spirito in relazione al principio e fine della sua esistenza sono superiori a tutti gli altri, non perchè li escludono, ma perchè li trascendono; e poi la religione, si sa bene, è condizione vitale di qualunque società civile. Io naturalmente non posso occuparmi che della fede in sè considerata, perchè non cerco che la idea della cosa, altrimenti sconfinerei dal campo che mi è assegnato. La fede in sè considerata io vorrei definirla: la coscienza e il sentimento che ha lo spirito della Divinità in lui presente ed operante. Se la Divina Virtù tutta penetra ed invade la universa esistenza, non è dessa pure presente al nostro spirito, o non è anzi immediata all'animo nostro? Dio non è con noi? non è dentro di noi il suo regno terreno, come è nel seno dei puri spiriti la sua celeste dominazione? Una delle tesi più sublimi, che tratteggiando il Rossi coi colori più splendidi e peregrini, tutta lascia circondata di una evidenza incontestabile, si è quella che ha per tema, la insistenza della Divinità nell'animo dell'uomo come *lume* della mente e *nume* della volontà: questa dottrina poi egli la intende in un senso ben diverso da quello dei così detti Ontologi. Or delle cose immediate all'animo, che è facoltà percettiva ed espansiva per eccellenza, si può e deve avere vivo e profondo sentimento, se è possibile la vera coscienza della morale esistenza:

quello che si ebbe da chi primo la introdusse nel linguaggio della scienza, vale: espressione di una cosa qualunque nel suo essere intero e perfetto: *la specie piena*, direbbe il Rosmini: *il genere non per ampiezza ma per perfezione infinito*, direbbe il Vico. Quando perciò io dico, la idea di una cosa, intendo parlare della cosa intera e perfetta nel suo genere, della cosa cioè con tutta la perfezione di cui è capace.

ebbene, il sentimento vivo ed operoso della Divinità, come intimo principio e regola e fine delle sue creature, è la prima e massima fede, donde sgorga quella immortale speranza e quell'onnipotente carità che costituisce forse la vera beatitudine dello spirito nel seno di una esistenza migliore. Io parlo di una migliore esistenza, perchè in verità non so fino a qual punto questa vera fede colle sue divine compagne sia capace di abitare nello spirito peregrino fra le ombre della *carne* e le tenebre del *mondo*. Noi quì cerchiamo la idea della fede, e la idea, si sa bene, rappresenta la cosa nel massimo grado di sua perfezione; senonchè la concretezza della idea non mai raggiunge il suo tipo, perchè questo è infinito, e il concretarsi è successivo; ora ripugna che l'infinito si raggiunga per successione di gradi e di momenti. O il tipo è originalmente tutto concreto, ed allora vi è identità fra la idea e la realtà; o il tipo, che è appunto la idea in sè considerata, è concreto solo come forma di una mente, non come realtà in sè, ed allora il reale non mai lo raggiunge benchè indefinitamente se gli avvicini. Ma su questa tesi avremo a ritornare più giù, e quivi faremo di dimostrarla con altra opportunità e convenienza. — *Habete fidem Dei!* (Marco XI.) La fede di cui parla spesso Gesù Nostro Signore, presso gli Evangelisti, io non saprei intenderla se non fosse appunto la fede in sè considerata, quella fede, che, per essere superiore ad ogni sensibile magistero, è la perfetta disciplina dello spirito, e la vera libertà dei figliuoli di Dio! non senza grave ragione io mi tolsi l'arbitrio d'innestare ai miei poveri detti alcuni versetti del sacro testo: ho troppo paurosa riverenza di quel libro divino, per torne così a casaccio, come disgraziatamente si usa oggi da molti, qualche solenne dettato col pericolo di *render torti li diritti volti*, direbbe il nostro Alighieri: e poi badi il lettore, che io non affermo già che gli Evangelisti parlino sempre e solamente di quella fede che ora abbiamo esplicata, ma dico solo che le più volte di

quella appunto essi intendono ragionare. E pure come va, mi opporrà taluno, come va che l'Evangelo pretende dall'uomo tanta perfezione, quanta voi stesso venite dimostrando contenersi nella fede in sè considerata? L'Evangelo, non che darci precetti ed ammaestramenti, c'insegna in alcuni luoghi l'alto grado di perfezione di cui è capace lo spirito; e quello poi ci fa balenare alla mente per spronarci a ben fare, per farci correre alacri e spediti per le vie del bene. Come finisco la prima parte dell'orazione della montagna, che pure chiude in sè tutto l'*evangelium regni?.. Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est.*(Matteo V.) Si bandisce dunque la legge della perfezione! ci si dà per esemplare il Padre che è nei cieli! Che meraviglia dunque, che parlando della fede, ci si accenni talvolta il massimo grado di sua perfezione? La fede in sè considerata, la vera e perfetta fede è poi fondamento o principio di tutte le altre fedi minori, a cominciare dalla positiva o teologica; la quale, benchè inferiore alla prima, ci è però necessaria ed indispensabile atteso la infermità della nostra natura, che esige una maggior determinazione nell'obbietto in cui è destinato a riposare il sentimento immediato dell'animo nostro. L'uomo non è solo e sempre coscienza razionale, ma è pure e più spesso spontaneità e sentimento immediato: or la spontaneità e il sentimento abbisogna di una concretezza maggiore di quella che non fa mestieri alla pura ragione, appunto perchè il sentimento non è puro, cioè scevro da qualunque ombra di senso, e non è pura la spontaneità cioè indipendente dalle influenze della materia. Io non posso dimostrar questa tesi, perchè me ne manca l'opportunità e il desiderio; voglio però riferire in proposito le parole di uno scrittore, che professando il più schietto razionalismo, può esser testimone non sospetto in simile occasione. Il Sig. Trullard, nel discorso che fa precedere alla sua versione del Ritter — Hist. de la Phil., Chretienne — dopo aver sciorinato le più fastose dottrine del moderno razionalismo,

Digitized by Google

dopo aver delineato, a suo modo d'intendere, il campo della religione, e quello della filosofia, conchiudendo che il prete non può farsi filosofo, o il filosofo, prete, senza disdire, ciascuno per parte sua, il proprio carattere e ministero; dopo aver detto che *speculativement la philosophie est indépendante de la religion*, e che, *c'est celle-ci qui reçoit la lumière* della *celle-là*, soggiunge immediatamente queste rimarchevoli parole: *mais il n'est pas de même du philosophe*: (il filosofo cioè, come uomo, non può godere dei privilegi della filosofia come scienza) *son intelligence, sa raison ne requièrent pas le secours du culte religieux; mais son coeur ne peut s'en passer. Il se dérobe à la religion pour raisonner, mais il s'y soumet pour prier. Il sent que c'est sous son influence, au milieu du concours de ses semblables, avec la direction d'un prêtre sanctifié, que les puissances de son coeur se développeront pleinement, que toutes ses facultés entreront en exercice, que tout son être enfin s'épanouira pour l'adoration de celui qu'il connait. L'homme du syllogisme obéit alors humble et recueilli aux commandements raisonnables de l'homme de la prière. Il grandit à ses yeux au fur et à mesure que la cérémonie à la quelle il prend part déploie sa majesté sanctificante; il sent sa nature matérielle se spiritualiser au milieu des odes sacrées, des hymnes de gloire et de toutes les incantations de la piété. Tout ce qu'il y a en lui de sentiments religieux prend sans cesse un nouvel accroissement, et son intelligence en devient plus puissante pour comprendre les perfections infinies de Dieu et les sublimes harmonies du monde. Voyez: Kant, Religion, trad. fr. 351-372.* Non v'ha dubbio che quella beata espansione dello spirito, che è il sentimento religioso, sia una funzione necessaria alla economia della nostra vita morale: io ne appello agli uomini di buona volontà dimestici un poco coi penetrali del proprio animo; da essi mi aspetto di sapere se la fede positiva sia veramente, come si vuole da molti, roba da cretini. Del

resto prescindendo dai simboli e dalle applicazioni, io credo di non andare errato coll'affermare, che la necessità di una fede qualunque, come condizione indispensabile alla buona disciplina dello spirito, sia consentita oramai dal comune degli uomini; variando tutto al più i motivi ed i criteri che debbono giustificare quella necessità. Noi intanto abbiamo poco men che perduta ogni fede! La cresciuta operosità delle industrie e dei commerci, i strepitosi incrementi delle scienze sperimentali, il raffinamento delle arti politiche, lo studio dei monumenti della storia per sè considerati hanno solleticato potentemente quella nativa vanità dello spirito, che ci fa tanto corrivi alle blandizie del senso ed al ben'essere di questa poca vita terrena: noi ci siamo troppo innamorati dei nostri successi al di fuori, dilungandoci così dall'intimo dell'animo nostro; per attender troppo esclusivamente alla conquista del mondo esteriore, abbiamo lasciato ruinare quel regno che stà dentro di noi; ed allora abbiamo perduta la *fede di Dio* e la speranza di una migliore esistenza. Non vedete? ci siamo brigati a trovar modo come accomodare tutta la nostra vita nei limiti del presente, e nell'ambito della storia umana; ci siam studiati di persuadere a noi stessi e di accontentarci alla meglio di quella sorte che noi medesimi ci avevamo destinata: il fine dell'uomo si concreta quaggiù! la storia dei fatti umani e naturali è principio e fine a sè stessa! ecco i massimi ed ultimi risultati della nostra scienza... Ma il nostro povero cuore come n'è uscito da questa prova? che cosa è rimasta la infinita virtù delle sue infinite aspirazioni? e potremo noi consolarlo anche colla conquista di tutta la natura? Si l'humanité manque, la charité la remplace, diceva Voltaire, prevedendo le conseguenze della distruzione di ogni fede: ma la carità è possibile, e può tanto operare, se il cuore è infermo? e il cuore può mettere in opera tutta la virtù delle sue fibre onnipotenti, se non è riscaldato dall'alito di una speranza immortale? E pure v'ha chi vorrebbe

sbandire fino la religione della Buona Novella, la religione della Vita Eterna nel seno di Dio!

Oggi che tutto è quistioni europee, e miliardi di deficit, io mi so bene che a molti tornerebbe, come si dice, ameno, cioè ridevole il mio dire: che meraviglia? io stesso vorrei sogghignarne talvolta nel mio cuore, che nel mar tempestoso della società nostra è pur esso agitato dall'ira dei venti e dal furor delle onde; ma la mia ragione in qualche istante di tregua non può non avvisarmi della stella del polo, sia quanto volete debole ed incerto il suo raggio. Per buona fortuna, in queste poche considerazioni che ho creduto mettere in fronte al presente capitolo, io non ho inteso dimostrar nulla, e molto meno persuader chicchessia anche della più comune ed accettata fra le mie asserzioni. Tentando di rilevare, appena d'un guardo fuggevole, lo stato dell'animo nostro, tutto che avrò potuto sperare si è di far rivolgere per poco il lettore su quella coscienza storica della quale oggidì siamo tanto gelosi e superbi. Io poi non chiedo altro, se non che s'interroghi a dovere questa coscienza, e si decifri equamente il suo responso, prima di dar l'ultimo giudizio sulle quistioni morali della società nostra, che sono appunto i nodi del nostro cuore e gli enimmi della nostra mente. Una sola cosa in verità è il presupposto indispensabile di ogni azione e di ogni ragionamento che deve approdare a bene, e questa bisogna chiedere per sè e per gli altri, imprescindibilmente; intendo la rettitudine del volere, la buona volontà, che del resto vale più che l'imperio del mondo! Io non credo di avere altro titolo all'indulgenza ed al compatimento degli studiosi, or che m'appresso esitante al problema capitale di ogni sapere, che un bricciolo appunto di quella buona volontà, che è il fondamento razionale di ogni libertà di pensiero e di parola. Nonchè io intenda colle poche ricerche che sarò in grado di fare, decider nulla o preoccupar chicchessia per rispetto all'arduo tema che ci sta dinnanzi; ma tutto cui potrò

aspirare si è il tentativo di un primo saggio d'interpetrazione della mente di un filosofo, che oscuro tuttora e peregrino nel regno della storia, sarà forse un dì riconosciuto fra i più benemeriti della moderna filosofia. Lo studio della mente del Rossi, io son sicuro, tornerà di non lieve profitto a tutta la economia della scienza; e quanto a me confesso di avere un'altissima fede nell'altissimo pensiero di T. Rossi: non già che io m'arresti a lui, come a limite impreteribile di mia ragione speculativa; ma da lui mi si addita una via che segnerà forse un gran rivolgimento in tutta la storia del sapere, che è pur l'anima ed il movente di ogni pratica vita. Alcuni pretendono che dalle esorbitanze della scienza moderna siano provenuti in gran parte i malanni dai quali è travagliata la società nostra: io non so quanto sia vero questo giudizio; credo però fermamente che dalla scienza bisogna aspettare oggidì i maggiori rimedî alle nostre traversie, i maggiori conforti alle nostre cadute; epperò il ben'inteso ministero della scienza sarà forse il primo sacerdozio dell'età nostra: lo studio poi di un pensiero come quello di T. Rossi, mi pare tal cosa da non dover tornare indifferente a qualunque uomo di mediocre serietà e cultura.

§. I.

La identità assoluta ed originaria.

Moderni filosofanti si sono per ogni verso travagliati in trovar, come si dice, il ponte di passaggio fra l'essere e il pensiero, o per dir meglio, fra la idea e la realtà. Taluno, dopo aver cavato il fosso per conto proprio, si è poi fatto a giuocare il salto mortale, volendo dare saggio di bravura; ed allora ci è toccato assistere a più d'una prova, e talvolta, a sforzi singolarissimi.

La realtà e il pensiero, si è cercato generalmente, come sieno in sè medesimi, come procedano e s'atteggino

scambievolmente, come si compongano insieme: come si va dall'uno all'altra, si è dimandato più volte; come cioè è possibile, e come risulta la esistenza che partecipa sempre in certo grado di amendue quegli elementi? Che cosa è il reale e l'ideale? come stanno insieme quei due poli della universale esistenza? Quel che si sente e quel che s'intende; la natura che tutta fuori si mostra, il pensiero che tutto in sè si raccoglie, che cosa sono per avventura? Nel linguaggio comune si sarebbe detto: che cosa sono e come stanno fra loro il fatto e la idea?

Il quesito, prescindendo dal modo di formolarlo con più o minor proprietà e convenienza, è decisivo in filosofia, non giova dissimularlo: esso chiude in seno il problema antichissimo e fondamentale di ogni sapere speculativo, il problema che giace in fondo alla coscienza del filosofo più o meno esplicitamente, il problema, che comunque sia palliato od enunciato, è da pertutto e sempre lo stesso invariabilmente, dacchè una ed invariabile è la natura e l'oggetto del pensiero. In tutti i sistemi dell'antica e moderna filosofia v'è da trovarne tracce ed elementi dovunque; e tornerebbe poi degno tema di altissimo lavoro sulla storia della scienza, il dimostrare *storicamente*, cioè concretamente, la unità e la persistenza di un problema unico attraverso le molteplici forme delle quali s'intessono gli annali delle discipline speculative. Malgrado il divario delle scuole e dei sistemi, una si mostrerebbe sempre la meta, verso la quale si muove per vario cammino, giusta che muti il punto d'occhio o quello di partenza; uno e identico il fine, appreso diversamente, giusta che sia affisato l'uno o l'altro dei suoi molteplici aspetti; perchè uno infine è il vero e supremo bisogno della coscienza razionale. Io quando rifaccio col pensiero questa storia, mi sento stringere il cuore in vedere come alcuni dei più eletti ingegni che abbiano atteso alla soluzione del terribile problema, cominciassero dal presupporre involontariamente quello che doveva essere il termine principale

della dimostrazione, l'assoluta e universale identità! Essi malgrado i più sublimi voli che mente umana possa descrivere, malgrado le più ardite induzioni disposate al più profondo magistero deduttivo, sono riusciti più spesso a troncare che a risolvere il fatal nodo, cominciando, fra i moderni, da quella grande anima di Giordano Bruno. Le menti ampie e robuste, che sogliono scovrire d'un sol guardo tutto un vasto orizzonte, restano facilmente assorte nella contemplazione della prodigiosa economia del tutto: l'imagine dell'Universo scolpita nel loro animo è così viva e potente che per poco non vi cancella ogni altra impronta; e perciò la assoluta unità del tutto è spesso la fede delle grandi intelligenze!

E pure che fa a noi la ricerca delle supreme ragioni dell'esistenza? come se poi la nostra mente potesse attingere a' quelle altezze! Qual è infine il risultato della profonda ed incessante speculazione dei filosofi metafisici di tutti i tempi e di tutte le civiltà? che ne resta oggimai? Una eterna polemica senz'arbitri, una interminabile discussione senza prove di fatto, un ragionare più o meno raffinato, ma senza ombra di certezza e senza conclusioni; tutto questo, vi pare, può condurre a bene, o può aver ragione di essere in mezzo ad una società progredita? ma noi siamo abbastanza adulti per ritornare impunemente alle fiduciose quanto inconsulte aspirazioni di un età più verde! La ricerca delle origini, delle ragioni e fini ultimi delle cose non ci è consentita dalla natural limitazione delle nostre facoltà percettive: bisogna rinunziare a quello di cui non si è capaci; e l'uomo in fin dei conti non vive che di fatti, i quali possono più o meno coordinarsi e svilupparе, o rendere agevoli ed utili, dei quali cioè possiamo più o meno ritrovare le leggi: tutto che eccede la sfera di questi fatti e di queste leggi, persuadiamoci, può esser quanto volete arduo e meraviglioso, non presenterà mai nulla di serio, che meriti fra seria gente una seria considerazione. La filosofia per parte sua potrà credere di toccare il cielo col dito; essa non darà mai

Digitized by Google

alcun incremento a tutte le arti per le quali si fa splendida e prosperosa la vita; e pure questo è il solo e massimo fine di ogni ben'intesa operosità.

È bello rilevare le grandi antinomie dello spirito umano nella storia vivente, anzi contemporanea! Quanto tempo ha, che il pensiero, proclamandosi autonomo ed assoluto, pretendeva a bandire come leggi dell'Universo le libere determinazioni della sua attività? l'uomo nonchè sovrastare alla natura, si credeva poc'anzi uno dei momenti creatori e legislatori di quella: lo spirito nonchè subire le leggi del sensibile, ne faceva invece un semplice presupposto della sua coscienza assoluta. Oggi poi mutata s'è d'un tratto la scena: dopo aver preteso a più di quel che ci si doveva, si ambisce adesso a meno che non ci spetta e ci è necessario. Oggi la natura coi suoi fatti e colle sue leggi si vuol limite impreteribile di nostra morale operosità; tutto che non può *provarsi e riprovarsi* si dà come roba estranea alle nostre ricerche ed ai nostri bisogni; tutto che non può esser certo *sperimentalmente*, che non possiamo cioè concretamente operare, si concede al più come trastullo di una immaginosa intelligenza, ma non come pascolo di una coscienza matura e di un animo destro delle vere necessità della vita. Insomma, a noi deve premer nulla di sapere la genesi, la idea o la ragione ultima di una cosa, se di là non possiamo cavar nulla che torni a profitto della vita concreta e reale... Ecco una intemperanza che reagisce contro un'altra opposta, ed è, sotto questo aspetto, salutare! Prima si voleva troppo, adesso si vuol troppo poco; e il troppo ed il troppo poco non sono mai condizioni normali di vita, in morale come in fisiologia. Fra il pensiero assoluto e la semplice ragione induttivo-sperimentale vi è pur di mezzo qualche cosa, che senza escluder nulla fa però giustizia di tutto: una cerna sapiente ed una prudente elezione è solo quanto fa mestieri al bisogno; ed eccoci di nuovo ad attestare per un altro verso la necessità di quella discrezione, che è la nuo-

va Deità, cui vorremmo s'innalzasse un altare nell'animo nostro per immolarvi sopra tutta la vanità del nostro spirito !..

Io qui non intendo propugnare contro i *positivisti* di ogni risma la causa delle scienze speculative: vi sarebbero in verità delle belle tesi a dimostrare in proposito, senza paura di perdersi in astrazioni, o di far vana opera di parole; si avrebbero cioè a far rilevare dei fatti, che se non sono sensibili, non hanno perciò minor realtà e consistenza nella storia: ma io qui debbo contentarmi di semplici accenni per non esagerare, più che non ho fatto finora, con un lungo esordio il valore e la condotta di quella poca trattazione che dovrà seguire. —L'obbietto della scienza filosofica è essenzialmente indeterminato, donde il carattere specifico della filosofia, che si potrebbe definire in questo caso: il sapere non circoscritto dai limiti della esperienza sensibile. —La indeterminazione di che si tratta non esclude però la certezza, il riposo cioè della mente e la sua acquiescenza nel vero, o in ciò che tale si estima; sol che distingua quella specie di certezza morale di che è suscettiva la cognizione filosofica, e in generale ogni notizia delle cose dello spirito, dalla certezza sensibile e sperimentale di che pure sono privilegiate le minori conoscenze. —La confusione del regno dello spirito con quello della materia è il presupposto involontario dei positivisti: a misura che si scende in quest'ultimo i risultati si fanno sempre più sensibili perchè ci sono sempre più immediati; a misura che si sale in quel primo, le ricerche e le conquiste divengono sempre più riposte, perchè sempre più si dilungano dalle attuali condizioni di nostra esistenza. Ma qui svolgendo ed applicando la celebre distinzione del Vico tra il *vero* ed il *certo*, si può dimostare con tutta evidenza, come vi abbia una specie di conoscenza indeterminata ed incerta, se così voglia dirsi rispetto alla nozione sperimentale, ma che tuttavia in diritto e in fatto è di quest'ultima più nobile e profittevole. Di grazia, v'ha cosa più incerta

e indeterminata che la notizia, la quale possiede il comune degli uomini, della Divinità e dell'ordine morale in genere? paragonata ad una cognizione sperimentale, par che non dovesse pur meritare il nome di conoscenza: eppure vi è cosa più nobile e profittevole, anzi più assolutamente necessaria per la economia della società o della vita individuale, quanto quella conoscenza? —Con queste argomentazioni non si vorrebbe già sconoscere o scemare solo per poco la importanza delle conoscenze sperimentali: lungi da noi la vanità di quell'idealista che diceva, *la spiegazione dei fatti particolari essere da meno che il sapere:* ogni cosa a suo posto, e rispetto al proprio fine vale quanto ogni altra; e la quistione di dignità nell'ordine razionale delle cose è lo più volte inconcludente.—Pei fatti dello spirito non è possibile la certezza immediata o sensibile: la stessa esperienza che si può avere dei fatti morali della storia, non ha che fare collo sperimento del naturalista. Che perciò? dobbiamo negare la conoscenza delle cose dello spirito, o attenuare per suo conto il valore delle conoscenze sperimentali? Ma noi ci contentiamo della nostra certezza sperimentale, e per ogni verso incontestabile, e lasciamo poi agli altri le conoscenze superiori, che in verità poco ci toccano... Oh, quì poi è quistione di gusto e di disposizione di animo; ognuno à il diritto delle proprie cose, e da questo punto cessa ogni ragionamento.—Eppure, anche negato alla filosofia un fine proprio e superiore, resterebbe sempre a dimostrare come sia dessa una condiziono necessaria pel movimento generale di tutto il pensiero di un popolo; come la ricerca filosofica sia il movente indispensabile di ogni lavoro di ragione, e l'eccitante più efficace dell'attività morale dello spirito: cosicchè di lei a rispetto delle altre scienze, ben si potrebbe dire quel che diceva Bacone della religione rispetto a tutto l'umano sapere, che essa è l'*aroma* che salva le scienze dal tarlo della *corruzione;* conchiudendo da ultimo, che, siccome la pietà ben intesa è mestieri s'infon-

Digitized by Google

da in tutto il sapere, così la filosofia giustamente considerata saria d'uopo s'infondesse in tutte le scienze... Ma noi quì non possiamo indugiare più oltre su questi preliminari, e dobbiamo venire senz'altro al tema principale della nostra trattazione.

L'unità del problema della scienza, malgrado la indefinita molteplicità dei sistemi, è un fatto cui non è uopo alcuna dimostrazione, eccetto la sanzione concreta della storia. Questo problema che noi dobbiamo ventilare alquanto, per iscernere nei suoi punti più culminanti la mente di T. Rossi, cominciamo dall'enunciarlo, se è possibile, senza pomba di frasi e di parole; tentiamo cioè di darne una versione nel linguaggio comune della scienza: ed a spianarci poi meglio la via, usando di quel potentissimo mezzo di ricerca, che è l'analisi, facciamo di dividerlo in due parti, assommando così il problema in due quesiti, che ad essere anche più semplici e chiari vogliamo enunciare alla maniera dei matematici. —Dare le condizioni dell'esistenza assolutamente considerata —Date queste condizioni, trovare poi come si concretino i diversi ordini di esistenza. Una risposta all'uopo, se è data sul serio, anche scorrendo pei sommi capi, può additare tuttavia quanto ha di più profondo e caratteristico il più grave e peregrino sistema di filosofia. Io nonchè presuma delle mie forze, ma per incapacità di tenere altra via, oserò tentare quel varco, a costo di cader giù coll'amara delusione di chi vien meno a sè stesso ed ai suoi migliori proponimenti: mi auguro sola la indulgenza del lettore. Senza tradire l'usato costume, quello cioè di presentare il pensiero del Rossi sotto l'aspetto suo genuino, riferendo, sempre che torna il destro, le parole stesse del testo, io spero di non aver mai a dimenticare l'indole affatto storica del mio lavoro, e, in ogni caso, di non spacciare spropositi in nome altrui. Intanto mi si vorrà perdonare se, per seguir d'appresso l'Autore, il dettato non mostrerà in qualche luogo tutta quella lena e quello slancio che pur richiederebbe l'argomento.

Da una profonda e rigorosa disamina degli attributi che costituiscono la material natura, da un'acuta ed insolita ricerca intorno al modo di essere ed alla guisa di operare della mente dell'uomo, il nostro Autore fa risultare viva ed ineluttabile la necessaria sussistenza di una Virtù Superiore, che con perfetta identità contenga sè medesima, o la ragione e il principio delle minori esistenze. A quest'uopo egli dimostra, come la materia *per sè* insussistente, perchè non ha *da sè* unità di essere ed armonia di numeri, inerte, perchè non contiene *da sè stessa* il principio e la forma del moto, dall'infimo al più virtuoso che è quello della generazione, debba ripetere da una attività superiore quelle che sono le due condizioni essenziali della sua esistenza, cioè a dire, ***la concordia dei modi o delle parti***, ***il consenso dei moti o delle forme***. Così pure l'animo umano per la potenzialità della sua natura, rilevata dall'intima guisa delle facoltà percettive, la mente e il senso, viene attestando col proprio difetto la necessaria realtà di una virtù superiore, la quale per tener tutta in sè la ragione e il principio del proprio essere ed operare, possa determinare originariamente l'essere e l'operare di altri. Quel che preme adunque, innanzi tutto, si è il rintracciare questa ragione adeguata di ogni sussistenza, e quella forma di essere in che si contiene: infatti la prima necessità della coscienza razionale stà nel trovare il modo e la ragione del sussistere, nel determinare cioè le condizioni indispensabili dell'esistenza, che è quanto dire, darsi conto della possibilità delle cose tutte. Ma noi siamo nè più nè meno che alla prima parte in che distinguemmo il problema della scienza, al primo quesito: dare le condizioni razionali dell'esistenza in sè considerata. Forse il lettore non s'aspettava trovarsi così presto alle mani il primo nodo della gran quistione, ma io non credo aver lasciata addietro qualche laguna. Attendiamo, che forse la soluzione stessa potrebbe starci, assai più che non s'immagini, dappresso.

Il Rossi, nel condurre la maggior parte delle sue metafisiche investigazioni, insiste a preferenza su di una idea che ripete incessantemente, ed applica ed isvolge su d'ampia scala, senza però mai confessare e forse senza intendere egli stesso l'alto grado che essa occupa in tutta la economia del suo pensiero e nel sistema di tutte le sue dottrine. Nel leggere le due *Disputazioni*, nonchè i *Dialoghi*, specialmente il secondo, il lettore, che abbia scorso con qualche attenzione quelle pagine preziosissime, comincia dal dimandare a sè stesso: ma perchè parlarci tanto di *penetrabilità* e di *scomunicazione*, d'*impenetrabilità* e di *comunione* dell'essere con sè medesimo? Vi è forse di sotto qualche gran pensiero, che l'Autore stesso non formolò od espresse a dovere, perchè non vi coordinò direttamente le sue ricerche, e non intese mai di proposito allo studio immediato ed alla esplicita trattazione del problema che vi si riferisce? Questo sospetto può risolversi di leggieri in certezza, e per noi il fatto supposto è di una evidenza incontestabile. Eccone senz'altro le prove.

Qual'è per T. Rossi il carattere costitutivo della materiale essenza? lo abbiam detto già innanzi, la *impenetrabilità, o la reale scomunicazione* che divide e sperpera per ogni verso la sostanza corporea. Le parti od elementi della materia, avendo ciascuno un essere proprio, si trovano fra loro sostanzialmente divise ed essenzialmente distinte; l'una perciò resiste all'altra e da sè l'esclude e *stermina*, così nell'essere come nell'operare. La impenetrabilità della materia dovuta all'omnimoda real distinzione delle sue parti è dunque la proprietà essenziale e caratteristica della material natura. All'incontro il carattere specifico dell'essenza mentale è *la penetrazione*, la comunione della sostanza seco stessa, la conversione la presenza dell'essere a sè medesimo. Dalla proprietà veramente essenziale si devono poter derivare tutte le altre doti e proprietà che all'essere convengono. Ed infatti dalla penetrabilità *tutte le pro-*

prietà provengono della mente, *quali sono costanza e immutabilità, necessità ed antichità, potenza ed arte, e finalmente, libertà e indipendenza, che tutto l'essere mentale si può credere che adeguino*. In generale la potestà e la virtù di operare, l'autorità del proprio essere e delle proprie operazioni, *fuori dell'essere penetrevole e comunichevole per reale identità di attributi, non si può neanco imaginare o fingere col pensamento*. In fine il sapere e volere, che sono le due funzioni essenziali e come la somma concretezza della mental natura, dalla penetrabilità siffattamente discendono, che *l'ogni comunione di ogni attributo*, dimostra l'Autore, essere appunto *l'ogni sapere e volere*. Lo stesso è a dire dei caratteri e delle proprietà della natura materiale che tutte dalla impenetrabilità provengono e dipendono. Da essa infatti, il molteplice, il discreto, il difetto della materia, da essa le due forme essenziali della sostanza corporea, la estensione e il moto, deriva l'Autore col magistero della più profonda e scrupolosa deduzione. La mutua resistenza ed esclusione, tenendo le parti l'una fuori dall'altra, costituisce l'estraposizione degli elementi corporei, o la esteriorità essenziale della sostanza materiale, che di per sè non può raccogliere i suoi numeri, e sè stessa penetrare e comprendere. Le parti che si tengono le une fuori delle altre, e l'une le altre spingono e cacciano, danno, come quantità di loro azione, la estensione ed il moto; che anzi la estensione ed il moto non sono che la stessa straposizione ed espulsione delle parti della materia.

Questa dottrina della impenetrabilità e della comunione è capitale nella filosofia di T. Rossi; ed egli perciò v'insiste sopra, e vi si aggira d'attorno con una pertinacia di cui non v'ha l'eguale nella storia del pensiero speculativo. Quando si tratta di questa teorica, egli, che è abitualmente parco e conciso in tutto il resto, non cura di ripetersi le mille volte, quasi temesse di non essersi mai spiegato abbastanza. E veramente la dottrina è tanto vitale in Metafisica, che appunto all'occasione di

quella dispiega il Rossi le maggiori antimonie del suo pensiero. Non si meravigli il lettore di questo mio giudizio. Per me l'ingegno veramente filosofico, nelle ardue prove cui è designato, non può andare esente da antimonie, cioè da contraddizioni più o meno sostanziali; perchè nei regni sconfinati della realtà trascendente non altrimenti si rivela il limite dell'umana ragione. E poichè il limite si mostra tanto più spiccato quanto è più d'appresso al suo contrario, nella investigazione più profonda del filosofo, nella ricerca più sostanziale della scienza esso suol manifestarsi a preferenza la mercè appunto delle antinomie speculative, le quali perciò nella storia del pensiero filosofico attestano le più volte l'ampiezza ed ardimento della ricerca. Questa mia tesi, che a taluno tornerà strana e forse assurda, è confermata fino all'evidenza da tutta la storia della filosofia da Platone a Rosmini: io non v'insisto sopra, perchè poco mi cale persuaderne chi per avventura non sapesse intenderla da sè medesimo.

Se vi è dimostrazione apodittica nelle opere del Rossi, la è certamente questa della comunione e della impenetrabilità come principî e ragioni di tutte le qualità ed attributi della mente e della materia: basti dire che l'Autore riassumendo le sue argomentazioni finisce col conchiudere che la penetrabilità è tutto e lo stesso essere mentale, come la impenetrabilità è tutta e la stessa material natura. Ma facciamo un pò d'attenzione al valore di queste supreme categorie dove incentra il nostro filosofo tutti gli attributi e proprietà dell'essere. Dalla comunione o penetrabilità, *l'interminazione, la universalità, la infinità* dell'essere discende; perchè essa *costituisce l'essenza avente unità e numero, principio mezzo e fine per interna comunicazione indivisibilmente congiunti.* Dalla penetrabilità la stessa essenzial necessità dell'esistenza si deriva, perchè *quella mirabil conversione di sè a sè medesimo nell'essere e nell'operare, è la vera implicanza dell'esistenza.* Che cosa è la necessità,

l'eternità, l'infinità, l'universalità giusta il pensiero del Rossi? *la necessità è nesso indissolubile di essenza e di esistenza; l'eternità è primato ed autorità di essere, e l'autorità di essere dalla massima convenienza degli attributi costitutivi risulta; la infinità è la esenzione di estrinseco principio e fine, la universalità è di ogni essere contenenza:* or tutte queste cose, è il Rossi che parla, non sono che *la stessa penetrabilità che è lo stesso essere mentale.* Questo infatti, per dir tutto in uno, è universale ed infinito, perchè tutte le forme esprimendo dell'essere, tutte quante le contiene; *non già con quelle distinzioni e particolarità, nel modo che sono le forme e gli esseri particolari,* ma tutte inchiuse in una *reale essenza,* che a tutte equivale perchè è di tutte *realmente* espressiva. Dalla penetrabilità dunque, potrà conchiudere di per sè il lettore, tutte le perfezioni e le virtù dell'essere discendono; cosicchè seguendo il natural processo della dimostrazione che nega di una cosa tutto quello che afferma della sua contraria, dalla impenetrabilità tutte le imperfezioni ed infermità dell'essere dovranno provenire. Che meraviglia? Il Rossi parlando degli *attributi della materia,* che ei non sa pure *se così possono appellarsi*, dice netto ed esplicito che essi tutti sono *difetti e vizi.*! Ma la materia ha una propria essenza, ed è in certo modo reale sussistenza? Si: risponde l'Autore; ma non per virtù propria, sibbene per virtù della mente che la informa. Ma se l'essere della materia è tutto e solo nella real distinzione delle parti, se la sua essenza è la stessa impenetrabilità, *che è come di essere incontenenza*, la mente che le dà l'essere e l'operare ne cangia forse la natura? Se *l'unità è realità, e nel difetto di unità è evidente la nullità;* se *la contenenza è l'atto primo dell'operare*, la materia che è sostanzialmente molteplice e che non contiene pur sè medesima, o non può assolutamente esistere, o deve smettere nel venire all'esistenza quelle che sono date come qualità essenziali dell'esser suo. Questa obbiezione

sorge spontanea nell'animo del lettore che abbia scorso con mediocre attenzione i libri del Rossi: essa vanta le sue buone ragioni, e forse in certo modo conclude; io però non saprei affermare che l'Autore si contraddica, nè è per me questa, di cui si tratta, un antimonia. Il concetto della materia è dei più riposti nella Metafisica del nostro filosofo; io ne toccai già innanzi qualche cosa; quì però men che altrove posso restarmi a meditare su di esso. Confesso di non credere che il Rossi possa trovarsi seriamente impacciato innanzi all'obbiezione or formolata: tutto al più dovrebbe durar qualche fatica per ispiegare il modo col quale sussistano ed operino le forze animatrici della materia; senonchè da queste strette potrebbe pure svilupparsi senza dare in contraddizioni. La vera antinomia del suo pensiero è là dove facendosi a ricercare le intime ragioni dell'operare, conchiude, che nè nella sola materia, nè nella mente sola tutto intero l'atto e la virtù dell'operare si ritrova; e che perciò l'Universo *nè dalla mente sola di ogni variazione impaziente*, *nè dalla sola materia ad ogni operare impotente, poteva esser formato*. Ma dunque la materia anche *di per sè* considerata ha una ragione ed un modo di essere: sia pure *l'ognipazienza*; se questa è necessaria all'*onnipotenza*, di per sè pur deve essere qualche cosa; e voi ripetete incessantemente che la materia *di per sè è nulla!..* Il Rossi conchiude col dire, *questo essere il limite dell' umana ragione*, ed io vieppiù mi raffermo nel mio pensiero col dire: ecco la vostra antinomia. Noti il lettore come questa ingenua confessione del Rossi confermi il giudizio che io pronunciai testè sulle antinomie della ragione speculativa. Ma ritorniamo al concetto della penetrabilità che tocca assai più d'appresso al tema di questa trattazione. La *penetrabilità*, la *comunione* dell' essere con sè medesimo, la perfetta *inclusione* di tutti gli attributi, la *insessione* di tutto l'essere in sè stesso *non è infine che la identità*; la quale *conduce l'essere all'infinizione o piuttosto è essa infini-*

zione... che è il vero ολον dei Greci che i Latini appellano solo ed universo. Nell'ultimo testo quì riferito noi troviamo, non senza gran meraviglia, che l'umile abbate di Montefusco parla nè più nè meno che il linguaggio della superba scienza moderna, e ci toglie financo la briga di dare una versione più recente al suo pensiero. La penetrabilità, la comunione in che sta tutta la virtù dell'essere, e dove s'incentrano le perfezioni tutte dell'esistenza in sè considerata, non è che *la identità*, cioè quel principio che ha giuocato tanto nei sistemi di molti celebrati filosofi moderni. Io non ci ho le traveggole, nè sogno a caso, projettando nella storia, come usano taluni, le ombre scomposte dell'infermo lor pensiero; e poi mi guarderei bene dall'appiccare al mantello altrui le mie fisime ed ubbie. Le parole del Rossi a questo proposito sono esplicite e decisive, nè il riscontro accennato è capriccio o tornaconto delle mie preoccupazioni. Quì non fa mestieri di spendere una parola per dimostrare come nella identità alloghi il nostro Autore la vera natura del vero essere; come la identità per lui rappresenti la condizione assoluta dell'esistenza: *tolta via la identità, non può fingersi che sparutissima indivisibilità, e non esservi infatti che vano e vuoto e tenebre di nullità etc.* quì il testo non potrebbe essere più netto e reciso. Ma io pure vò soggiungere un saggio di dimostrazione che se non andrà più oltre delle cose dette già innanzi, servirà certamente ad illustrare questo tema. *La possibilità,* è il Rossi che parla, *è convenienza e consenso di attributi a costituire la essenza, come il contrario è la impossibilità...maggior convenienza di attributi è maggior perfezione, e di maggior possibilità e realtà argomento...la maggior convenienza degli attributi è ragione di dovere* sussistere, *e non può essere cagione di non potere: però crescendo la convenienza, cresce il potere,* di sussistere già s'intende, *come col crescere della sconvenienza, il non potere si avanza etc. sicchè la necessità, che è somma potestà ad essere,* non

è che *la somma convenienza degli attributi che costituiscono la essenza etc.* ma questa convenienza in grado supremo non è che la comunione e *la penetrazione di tutti essi attributi*, cioè *la identità;* questa identità dunque, che è somma potestà ad essere, *è insieme somma e sovrana realità!* Quest'argomentazione, come è quì riferita, può sembrare un pò spigliata; ma essa non è perciò meno concludente, e, quel che è più, ritrae lo stile dell'Autore, di cui a me piace dare appunto uu indizio. Badi il lettore, che io non affermo nulla di mio capo, e solo metto in vista puramente e semplicemente il pensiero del Rossi.

La identità! l'è una bella parola questa, che ha fatto pure un tempo gran fortuna: la quistione però stà a vedere come debba intendersi questa identità. Per buona ventura il pensiero dell'Autore su questo proposito è di una evidenza e precisione incontestabile, nè si vuol durare gran fatica a interpetrarlo. Se la comuuione o identità, da una parte è data come la vera essenza dell'essere, come la vera ed assoluta condizione di ogni sussistenza, e dall'altra è detto a chiare note, non essere infine che la stessa essenza mentale o la mente in sè considerata, sfido io a non conchiuderne, che il vero essere è la mente, la quale è perciò realtà e pensiero ad un tempo. *La natura mentale realmente contiene tutte le reali forme dell'essere*: che si vuol più? La identità dunque di T. Rossi non è punto diversa in principio da quella che ha fatto, non senza ragione, l'orgoglio e la follia di molti sistemi della filosofia moderna: essa è di fatti l'unità assoluta del reale e dell'ideale, del sapere e dell'essere; essa è veramente, giusta il linguaggio di più recenti filosofi, l'infinito conoscere perchè l'infinito essere, e l'infinito essere perchè il conoscere infinito. Questa forma sostanziale della verace sussistenza, che è l'assoluta identità, bisogna accettarla di gran cuore dal moderno idealismo: essa è veramente lo schema razionale della realtà assoluta, ed è poi uno dei due motti

che stanno scritti sulla bandiera che innalzerà Tommaso Rossi nel campo del sapere speculativo. Ma se la identità del nostro Autore è identica in principio a quella dell'idealismo moderno, difatti poi è superiore a quest'ultima, perchè trascende quella indeterminazinne che l'altra porta seco necessariamente. L'identità dei moderni idealisti è uno sviluppo indefinito ed un processo impersonale; la identità di T. Rossi è concreta e personale *contenenza, tutta in atto presente*, di tutte le virtù e perfezioni dell'essere. L'una perchè comprende in sè la storia umana e naturale, che non godono di una vera e perfetta sussistenza, non può raggiungere perciò una vera ed assoluta determinazione: l'altra perchè si spazia tutta e sola nel vero essere e nella vera sussistenza, cioè nell'Ente, che è pieno ed eterno possesso di sè medesimo, raggiunge una suprema concretezza, e tutta infine si raccoglie in una forma superiore che è la mente per sè considerata, la mente vera e perfetta. Per T. Rossi la identità è sempre la vera forma dell'essere; ma il regno dell'arbitrio umano e quello della natura per non essere veraci e perfette sussistenze, hanno, come vedremo a suo luogo, l'uno, potenziale e progressiva identità, l'altro, solamente identità estrinseca ed avveniticcia. Solo il vero e perfetto essere possiede la vera e perfetta identità; e questa costituisce la mente in sè e per sè, la mente sovrana del mondo! Se le idee, come dice il nostro Autore, *rappresentano le cose nella maggior loro perfezione*, il vero concetto d'identità non può certamente applicarsi che alla suprema specie degli esseri cioè all'Ente che è poi la mente assoluta. La mente in sè o la vera e perfetta identità hà un nome *proprio* ed augusto *super omne nomen;* quel nome cui si lega ogni speranza quaggiù che non sia empia od insensata; quel nome che tiene luogo di tutto il sapere per la maggior parte degli uomini, Dio! E a Dio (singolare fiducia ed ardimento!) dedica Tommaso Rossi la più matura delle sue opere, che intitola appunto dal nome meno impro-

prio che a Lui possa dare la povera scienza dell'uomo. Qui cadrebbe in acconcio ricordare la celebre distinzione segnata dal Vico fra la intelligenza propriamente detta e il pensiero... *mentis humanae cogitatio*, *divinae autem intelligentia propria est* (De Antq. It. Sap. Cap. 1.°) La intelligenza del Vico, la quale *omnia elementa rerum legit*, *cum extima tum intima*, *quia continet et disponit* etc. sarebbe proprio a capello la mente di T. Rossi; ma questi riscontri, quando non vi è opportunità di condurli a dovere, è meglio lasciarli, ed io perciò non v'insisto più oltre.

« Don Tommaso, ho trovato in voi *il vero metafisico* » Chi avrebbe potuto pronunciare simile giudizio con maggior competenza del Vico; lui che sentiva tanto intimo e profondo il bisogno di una nuova metafisica, e che pure ne diede un saggio ben degno del creatore della scienza nuova? Sapete come io chiamerei la Metafisica del Rossi? La metafisica della Mente: e forse di questa appunto intendeva parlare il Vico. La identità come assoluta conversione del reale e dell'ideale, come unità assoluta dell'essere e del sapere, prima che venisse fuori a durar le sue prove nel campo dell'idealismo subbiettivo, riceveva già da T. Rossi la sua vera determinazione, si concretava nel vero concetto della Mente; e la Metafisica della Mente era il risultato della speculazione di T. Rossi, e la Metafisica della Mente doveva essere il significato di T. Rossi nella storia della moderna filosofia. Andate adesso a meravigliare, che il filosofo di Montefusco sia rimasto ignorato per oltre a un secolo! Ma se ci stava tanto d'innanzi, se ci precedeva così da lungi che noi finora non si poteva essere in grado di ravvisarlo? Che meraviglia? ci precedeva di oltre un secolo, e noi dopo un secolo e più cominciamo a discernerlo. Senza quel sublime esercizio che ha fatto durare alla nostra coscienza speculativa il celebre idealismo Alemanno noi non avremmo potuto intendere T. Rossi. La identità assoluta ed originaria che, come dicemmo, è uno dei

motti della bandiera del Rossi, la identità derivata e progressiva, che, come vedremo più giù, è il motto compagno, non potevano attingere finora la nostra coscienza razionale; e perciò la parola del nostro filosofo suonava come nel deserto, ed egli era negletto e dimenticato. Rallegriamoci: oggi siamo tanto adulti da poter temprare le orecchie a quella voce: deh, facciamo di udirla con ogni raccoglimento; e intanto esaltiamo l'animo nostro nel pensiero del sommo uomo che entra, entra alla fine nella vivente tradizione della storia.

Il lettore forse non vi fece attenzione, ma noi abbiamo già risposto al primo quesito in che distinguemmo il problema della scienza: quali sono le condizioni razionali dell'esistenza in sè considerata? Le condizioni razionali, ognuno intende, debbono essere quelle, le quali per poco si suppongano distrutte, non più segua alcuna cosa, e nulla più s'intenda del suo modo di essere. Or tolta di mezzo l'assoluta identità, nulla più resta all'occhio del filosofo, e non vi è idea veramente razionale che più gli sorregga ad alimenti il pensiero: come anche all'occhio dell'uomo del volgo, distrutta la Divinità, ogni cosa par che debba andare a ruina e seppellirsi nelle tenebre del nulla. Si noti il mirabile accordo della scienza colla coscienza del genere umano!

Dall'esame adunque della mente e della materia condotto il Rossi ad affermare la realtà di una Virtù superiore, che contenga quello che ad altri manca, la ragione cioè ed il principio di ogni sussistenza, egli è poi menato dal natural processo della investigazione a determinare la idea rappresentante la essenza di quella suprema realtà. Al quale intento il nostro filosofo adopera l'analogia ed una specie d'induzione che io vorrei chiamàre metafisica, se però avessi agio di spiegare il mio pensiero. Infine l'identità, come unità assoluta ed originaria del sapere e dell'essere, o la mente in sè considerata è il termine di ogni sua ricerca; e la identità assoluta ed originaria, permettetemi di ripeterlo anche una

volta, gli si offre come l'assoluta condizione dell'essere, come l'unica e suprema perfezione di ogni sussistere, come la vera essenza necessaria in cui il principio e la ragione delle cose tutte si contiene Questa identità però non va allogata nell'uomo, o nell'umano magistero del conoscere.

Io intendo come una scuola di forti ma troppo imaginosi pensatori, investigando sulle leggi e natura dell'essere, sieno venuti a proclamare senza distinzione di sorta il sistema della identità assoluta qual risultato dell'economia universale, qual sintesi generale di tutte le esistenze: l'entusiasmo che accende nell'animo la intuizione di un grande principio ci mena spesso a dare in qualche stremo, per l'attender che facciamo troppo esclusivamente al primo degli aspetti in noi balenati della grande idea: ma la intuizione anche più sublime vuol'essere elaborata dalla coscienza della vita reale e concreta, se aspira a risultati concreti e reali. Quei filosofi avean, non v'ha dubbio, delle profonde ragioni per le quali saranno sempre altamente benemeriti della moderna filosofia; ma il loro pensiero, verace in principio, veniva poi meno nel fatto dell'applicazione, per un fatale abbaglio cui vicende di tempi e speciali disposizioni di animi offrivano da ogni parte materia ed alimento. In verità, il nuovo spirito di ricerca nato al secolo decimoquinto, formolato dal pensiero Cartesiano, e tenuto alle fonti battesimali della scienza dalla *Critica della Ragion Pura* doveva dare i suoi risultati; e le vicende del pensiero speculativo hanno pur esse la loro Provvidenza!

§. II.

Ancora della identità assoluta ed originaria.

Dopo aver risposto al primo quesito, trovate cioè le condizioni razionali di ogni sussistenza, si offre immantinenti la seconda parte del problema nella quale, cre-

scendo vieppiù l'intrigo e la difficoltà, s'assomma veramente tutto l'arduo tema. Data la identità assoluta, come ne seguono e che cosa sono i diversi ordini di esistenza dei quali è chiamato a dar ragione il filosofo? il che torna a dire: posta la Divinità, come ne segue e che cosa è a rispetto di Lei il mondo? Il linguaggio comune non scema la dignità del soggetto, come alcuni fan mostra di credere, se è vero che le parole intese a dovere non mutano il valore delle cose che significano: del resto, determinata una volta la idea, comunque essa si enunci, resta pur sempre la stessa inesorabilmente. Noi, per esempio, potremmo dare del nostro quesito quante più versioni si volessero: se l'essere e il pensiero, potremmo dire, se la realtà e la scienza coincidono nell'assoluto, sono poi diversi o separati nel mondo? l'essere e il sapere delle secondarie esistenze sono pure a sua volta od anche mediatamente unità assoluta? se l'Ente è assoluta identità, che cosa sono la realtà e il pensiero nel mondo? ma con queste ed altre formole anche più riposte ed astruse noi non immeglieremmo le condizioni del problema, o le disposizioni dell'animo nostro a rispetto di quello.

Io non posso nascondere al lettore la profonda commozione dell'animo mio, al solo enunciare questi quesiti; ed ora specialmente, che mi si para d'innanzi in tutta la sua ampiezza il terribile problema, mi tornano alla mente certe parole dell'Ecclesiaste che per poco non mi fanno restare a mezza via, sepolto nella coscienza dell'infinita vanità dello spirito. Dopochè lo scrittore, *rex Israel in Ierusalem*, deliberò nell'animo suo *quaerere et investigare sapienter de omnibus quae fiunt sub sole*, cercò, e poi cercò di tutto, il meglio che potesse e sapesse fare, e trovò fra le altre cose, che *in multa sapientia multa sit indignatio*; *et qui addit scientiam, addit et laborem* (Cap. I.) Ma egli cercò di nuovo, e trovò pure altre cose, finchè rinvenne da ultimo, *quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus*; ed allora egli

finisce coll'esclamare: *quis talis ut Sapiens est, et quis cognovit solutionem verbi?* (Cap. VII.) Dunque la scienza è fomite d'orgoglio, è causa di rampogna e di dolore? essa fa contro alla nativa rettitudine dell'animo nostro? gli infiniti problemi che travagliano lo spirito sono figli del nostro mal genio? come se noi potessimo imbroccare l'arduo segno, o intendere l'enimma della Parola! Il dubbio che spunta nell'animo, al primo volgere in mente quei detti severi, è grave e tremendo; lo spirito ricorre subito al pensiero della vanità, della quale, chi per un verso, chi per un altro, abbiamo tutti ben corredato il nostro cuore. Senonchè meditando un pò meglio la cosa, noi ci accorgiamo in seguito che l'Ecclesiaste non sentenzia della scienza umana in sè considerata, ma ne parla solo storicamente; non dice cioè, che il nostro sapere altro non possa essere che vanità ed orgoglio, ma che difatti tale egli trova essere stata per ordinario la scienza dell'uomo. Allora la sua parola, nonchè torci ogni speranza della scienza, o screditare nell'animo nostro ogni sapere, ci assenna invece e ci fa prudenti nel pensiero dei gravi pericoli che corre il nostro intelletto nell'esercizio del suo naturale ministero. Ma *quis talis ut Sapiens est? quis cognovit solutionem verbi?* che forse, possiamo noi essere come il Saggio? o conoscere l'enimma della Parola? Oh, questa poi è un altra specie di ammonizione, anche più forte e salutare della prima! non bisogna pretendere a saper tutto, non bisogna cercare una scienza perfetta; perchè l'uomo non è il Saggio per eccellenza, cioè l'assoluto sapere; e perciò non può conoscere a fondo il mistero della Parola, cioè tutta la idea dell'Universo. Non diffidiamo dunque della scienza, ma attendiamo a muover cauti nella ricerca, forti dell'esperienza della nostra vanità; non pretendiamo poi a saper tutto pienamente, fermi nella coscienza dell'esser nostro, che non è sapiente per essenza. Persuadiamoci, che il vero problema d'ogni sapere filosofico costituisce il supremo travaglio, e sarà pure

l'eterna angoscia della mente umana sospirante la scienza! Noi non possiamo rinunziare a quel terribile istinto, che ci mena a cercare la verità assoluta, o la ragione ultima delle cose tutte, perchè non possiamo sopprimere il natural conato dello spirito che mira là donde mosse, e dove pure s'aspetta di ritornare; ma ciò non fa che si debba pretendere a sentenziare definitivamente, o presumere di avere mai esaurita ogni ricerca. Se bisogna mirare all'ultimo vero, non si deve però pretendere di averlo raggiunto, perchè il nostro sapere non può essere che approssimativo; il che poi non toglie che sia per noi vero sapere, perchè la scienza dell'uomo è essenzialmente ricerca, ed il suo maggior risultato bisogna trovarlo nell'esercizio dello spirito, che peregrino dalla patria sua, deve tendere ad essa; e questa tendenza, finchè ne sta lungi, è tutta la sua vita morale! Una forte intelligenza ed una buona volontà ci dànno il diritto della scienza; e poi, sia qualunque il risultato, noi avremo sempre di che lodarci nella vita, benemeriti degli uomini, non dispregevoli agli occhi di Dio.

Per avanzare nell'ardua via delle nostre investigazioni, noi dobbiamo illustrare anche per poco il concetto dell'assoluta identità sbozzato appena nel paragrafo precedente: noi dobbiamo determinare un pò meglio la idea di quella suprema forma dell'essere nella quale alloga il Rossi la vera sussistenza, e che noi finora conosciamo da un solo aspetto, come cioè lo schema dell'essere in sè, o dell'Ente, come dicesi più comunemente. È vero che si è accennato alla conversione del reale e dell'ideale, all'unità del sapere e dell'essere in cui stà appunto la vera sussistenza, e che è la mente in sè considerata; ma il processo che intercede fra l'uno e l'altro termine ci è ancora sconosciuto, ed esso è necessario per intendere il magistero del conoscere, che è pure la forma dell'attività assoluta. Cominciamo dal rintracciare le orme del nostro filosofo: se a lui debbono far capo, da lui pure debbono muovere tutte le nostre ricerche.

Investigando sull' intima guisa colla quale la mente si conduce ad operare, il Rossi trova che natura mentale è *natura espressiva e significativa;* che il semplice reale non è che sè stesso esclusivamente, che il mentale poi, senza cessar di essere sè medesimo, è pure espressione di sè stesso e di altri: così l'uno e i molti si compenetrano e coesistono; così la mente è *unità che aduna il numero*, ed il pensiero a tutto equivale perchè tutto esprime e *significa*. Il lettore ricorderà che noi abbiamo toccato già innanzi questa teorica, senza però formolarne il principio: eppure è questa delle più rilevanti fra le dottrine metafisiche del Rossi, e noi dobbiamo studiarla più da vicino, se vogliamo metterci bene addentro alla mente del gran filosofo di Montefusco. *La teorica del segno*, come la chiama in qualche luogo lo stesso Autore, è forse la chiave di tutta la sua Metafisica; e benchè nel suo concetto generico avesse pure degli antecedenti nella storia della scienza, quanto però alla sua speciale determinazione io la riconosco tutta propria del Rossi; ed essa sola mi scorge nelle regioni più riposte della Filosofia. Una dottrina analoga, ma di specie diversa, è quella del Leibniz e del Wolfio sulla virtù rappresentativa delle umane facoltà, e in generale delle forze componenti l'Universo: nonchè la teorica del nostro filosofo derivi da quella, ma per avere amendue un gran significato nella storia della scienza, meriterebbero bene di essere insieme riscontrate, se però il confronto non sviasse di troppo la nostra attenzione che quì dev'essere rivolta a tutt' altro; veniamo perciò alla dottrina del Rossi. Ecco il teorema, quale ce lo dà l' Autore, nella sua generale e insieme più genuina enunciazione: le parole stesse del testo saranno quì come altrove guida e freno a' nostri passi. *L' essere è significare, e il significare non è che essere... Io dico,* (è il Rossi che parla Dial. 1° pag. 42.) *contro alla vanità di alcuni falsi metafisici, quivi ritrovarsi l' essere di segno in più eccellente maniera, dove il significare*

sia l'essere medesimo, e il segno sia la medesima sustanza: e vicendevolmente, allora è l'essenza più perfetta e l'efficacia più vigorosa, quando l'essere e l'operare sono il significare medesimo, e la sustanzia e la potenza di operare *sono significative... difatti, il vero particolare è l'essere che non significa, laddove il vero universale, che è singolare insieme, è la idea o imagine reale etc.* Questo vuol dire in altri termini, che il significare è attività sostanziale dell'essere; che il vero essere è insieme il vero segno, quello cioè che essenzialmente esprime tutto quello che realmente è; che il vero e perfetto segno è insieme la vera e perfetta sussistenza. Se l'essere e l'operare stanno sempre in ragion diretta fra di loro, se il significare è attività essenziale dell'essere, quanto cresce o scema l'uno, tanto dovrà crescere o scemare l'altro; cosicchè il non significare affatto sarà lo stesso che il non essere, come il perfetto significare lo stesso che il perfetto sussistere, cioè l'essere perfetto. Si noti come il sapere comune faccia omaggio a questa idea: infatti per accennare una cosa da nulla non si dice sovente, che la non significa niente, che essa nulla ci rappresenta? e questo dire non argomenta la persuasione che il significare sia una virtù delle cose, ed attesti il loro essere, e misuri la loro perfezione? Ma il segno può essere più o meno fedele, cioè rappresentare più o meno completamente la cosa, che è quanto dire, può essere più o meno perfetto: or bene il perfetto segno, dice l'Autore, è quello che s'identifica colla sostanza e coll'attività della cosa significata: infatti il segno quanto è più immediato alla cosa che significa, tanto meglio l'esprime; ma se è affatto identico a questa, la esprimerà dunque al massimo grado di perfezione. Dunque la perfetta espressione di una cosa non si ha che dalla coincidenza del segno colla cosa significata; questa coincidenza poi non è possibile se non in grazia di una virtù, che abbia l'essere, di rappresentare tutto sè stesso, cioè di riprodurre sè medesimo. Ma

ci si può dimandare: che cosa è il segno per sè considerato? quale è il fine e l'oggetto del significare? interroghiamo al solito l'Autore. *Non può aversi segno in alcun modo senza somiglianza, e somiglianza non può aversi senza producimento... perchè somiglianza non è che forma da forma... Il significare è indirizzato alla conoscenza... il segno produce la conoscenza, perchè ha seco qualche forma della cosa significata, che presenta alla mente... la qual forma significativa, quanto con più forte produzione e più piena comunicazione sarà prodotta, tanto ed essa sarà più perfetta, e più completamente esprimerà la forma primiera, e più perfetta sarà la conoscenza* etc. Il segno dunque è somiglianza o figura dell'essere, ed ha per fine la conoscenza. Badi il lettore, che quì non si tratta di similitudine fantastica o d'imagine sensibile, le quali cose sono pure e semplici forme delle nostre facoltà percettive; la significazione di che si parla è funzione reale dell'essere, e la simiglianza, o la forma significativa è sostanzial produzione, tanto più perfetta quanto più l'essere abbia comunicata al segno la propria sostanza. Noi abbiamo detto fin dal principio, come il significare sia attività sostanziale dell'essere; ed il lettore sa che quando noi diciamo semplicemente, *essere*, intendiamo parlare dell' essere in sè considerato cioè della vera sussistenza: dunque il significare è forma della vera attività; ed il perfetto segno è condizione propria della vera sussistenza: dunque la identità dell'essere e del segno costituisce la perfezione dell'uno e dell'altro termine. Di queste proposizioni che il Rossi enuncia recisamente, e che noi abbiamo pur riferite colle sue parole medesime, aspetteresti invano da lui una dimostrazione; ed io m' accorgo intanto che il lettore non mi lascerebbe muovere innanzi liberamente, se io non tentassi di dimostrarle in qualche modo. Io che ho bisogno, più che altrove, della sua benevolenza, non mi starò dal tentare l'ardua prova, benchè la cosa sia alquanto sottile, e però ci è me-

stieri raccogliere tutta la nostra attenzione. Perchè il significare è attività vera ed essenziale dell'essere? perchè la identità dell'essere e del segno costituisce la perfezione dell'uno e dell'altro termine? Attendiamo: l'essere di cui *la sostanza e la potenza sono significative*, l'essere cioè che non esiste nè opera altrimenti che significando, è l'essere che di nulla abbisogna, che tutto possiede, che nulla deve acquistare per la sua perfezione. Infatti, ei non si può significare quello che in qualunque modo non si contiene: se il segno non è semplice apparenza, sfido io a trovarmi una cosa che non significhi un attributo od una qualità del proprio essere. Dunque il significare non accresce nulla alla realtà dell'essere, non è cioè una forma di attività che possa procurare quello di cui si mancasse per avventura, non potendo aver per oggetto se non quel che già si possiede. Or bene, se si dà un essere di cui tutta l'attività non sia che *significare*, questo essere sarà di sua natura intero e perfetto, perchè nulla dovrà acquistare, non avendo infatti altra forma di operosità: laddove in contrario, l'essere che tutto possiede, l'esser che è di sua natura intero e perfetto non può avere appunto altra forma di attività, se questa non è il significare, perchè nulla essendo fuori di lui che a lui possa riferirsi, nulla fuor che sè stesso potrà esser termine della sua azione. Ma un essere che non può avere per oggetto della sua azione altro che sè medesimo, tutto che potrà fare, si è riprodurre sè stesso, o generare la imagine e la figura di sè, che è appunto il perfetto significare: or dunque se il perfetto segno suppone innanzi a sè l'essere perfetto; il vero essere non può avere altra forma di attività che il perfetto significare: dunque possiamo conchiudere coll'Autore, che il vero essere è perfetto segno, e il perfetto segno è insieme la vera sussistenza. Ma noi, dopo aver dimostrato a questo modo il gran teorema del Rossi, abbiamo trovato pure il vero nodo dell'assoluta identità. Il significare in sè considerato, il significare come in-

tima e sostanziale operazione, cioè il rappresentare sè stesso a sè medesimo è forse altra cosa che l'intendere e il conoscere tutto il proprio essere? ma l'idea, sino nell'accettazione più comune della parola, non è segno o rappresentazione della cosa di cui dicesi idea? Dunque il vero essere, che è insieme perfetto segno, è idea vera e perfetta, cioè vero e perfetto conoscere. Ecco la identità assoluta, non più come termine immediato, non più come semplice affermazione, ma sibbene come un *processo*, in cui si ha la vera conversione dei termini, cioè la vera coincidenza del sapere e dell'essere, della idea e della realtà. Se il vero essere dunque è insieme il vero segno, ciò vuol dire che l'essere col significare si espande, si raddoppia, si presenta a sè medesimo, cioè si riconosce ed intende: perciò il segno in sè considerato non è che la generazione della propria figura, *la imagine reale dell'essere*, come si esprime in qualche luogo il nostro Autore. Senonchè a togliere l'equivoco che può nascere involontariamente da certe parole, che ci richiamano sempre a qualche cosa di sensibile, io direi che il vero segno è la riproduzione di tutto sè stesso innanzi a sè medesimo, cioè la geminazione dell'essere. Ecco lo schema del magistero assoluto del conoscere, che è insieme la forma dell'attività assoluta, cioè l'operare vero e perfetto. Il vero conoscere dunque, che è insieme il vero operare è la geminazione dell'essere! Questo schema della vera attività e sussistenza, questo processo assoluto del conoscere ci è stato la prima volta additato in una forma concreta e personale dall'Evangelo. Difatti la produzione di una forma sostanziale, che è perfetta espressione dell'essere che si riproduce e rappresenta a sè medesimo, è appunto il Verbo di Dio, il Λογος παρα τῷ Θεῷ, di cui primo e solo parla Giovanni l'Evangelista!

Il lettore si sarà accorto che in queste nostre ricerche son venute coincidendo le conseguenze, a misura che s'identificavano i termini sui quali s'investigava:

ed in verità i ragionamenti circa la natura e le categorie dell' essere procedono sempre per giudizî analitici; ed i giudizî di questa specie, si sa bene, non valgono ad apprenderci mai nulla di nuovo, ma servono però ad illustrare il valore ed il rapporto dei termini che sono l'oggetto delle nostre investigazioni. Non è pertanto a meravigliare se in Metafisica si vedono talvolta trasformare o sostituirsi l'uno all'altro termini diversi, senza che muti per altro la idea sulla quale s' insiste. La trasformazione, la sostituzione, la equipollenza dei termini è lo strumento potissimo di cui usano i matematici per ottenere la soluzione dei problemi intorno alle ragioni delle quantità e dei numeri: or se la metafisica è la matematica dell' essere in sè, come la matematica è la metafisica della natura, in quanto essere che spazia e dura, la coincidenza dei metodi potrebbe per avventura essere giusta, se non pur necessaria. Noi perciò, prima argomentando dall'essere, poi dal pensiero, abbiamo trovata sempre l'assoluta identità come forma della verace sussistenza; senonchè in questa conversione e coincidenza dei termini, abbiamo scoverto infine il magistero assoluto del conoscere, che è la forma meno impropria sotto la quale possiamo rappresentarci la identità assoluta.

Fra le molte e rilevantissime conseguenze, che noi potremmo ricavare dalla gran *teorica del segno*, ci basti per ora notarne una che si riferisce appunto al tema quì tratteggiato, e che non è di poco interesse nella scienza. Se il vero essere è condizione assoluta della possibilità delle cose tutte, cioè principio e ragione della universale esistenza, esso per essere insieme vero segno, cioè sostanza essenzialmente significativa, dovrà essere nel tempo stesso sostanziale espressione delle ragioni e principî delle cose tutte: ma la espressione del principio e della ragione di una cosa non è che la idea della cosa medesima; il vero essere dunque sarà insieme universale e sostanziale idea, cioè vera e perfetta rap-

presentazione dell'Universo, o, come dicesi più comunemente, idea assoluta. Si potrebbe definire con maggior semplicità e convenienza, la idea assoluta?

§. III.

La identità derivata e progressiva.

Se alcuna cosa è dimostrata fin quì, la è senza dubbio l'unità assoluta dell'essere: dottrina questa d'assai vecchia data, ma non perciò vieta, grazie al nuovo lume che su di lei riflette l'altissimo pensiero del Rossi. Dalle cose fin quì discorse discende ineluttabile questa conseguenza: che l'Ente, cioè il vero essere o la verace sussistenza, sia assolutamente uno, e tutto perciò che è diverso da lui non sia nè possa essere veracemente. Dunque l'Ente è il tutto: dunque il mondo o è nulla, o è l'Ente medesimo!.. Complicandosi sempre più la ricerca, a misura che si procede innanzi nell'argomento, ei fà mestieri distinguere successivamente le cose, e studiar per gradi i molteplici aspetti che esse ci presentano. Prescindiamo perciò da ogni altra idea, ed attendiamo un istante alle semplici ed invariabili ragioni dell'essere; mettendo cioè da parte la identità, o il processo del conoscere, facciamo d'aver soltanto in vista l'Ente come verace sussistenza, ed esaminiamo per poco a rispetto di lui la possibilità delle cose tutte.

Termine dell'osservazione e dell'esperienza su cui poggia tutta la vita che si trascina quaggiù, gli è certamente un'attività, qualunque essa sia, che suol chiamarsi, pensiero animo umano, ed un sistema di forze, checchè sia desso, che sogliamo addimandare materia. Or bene la materia e l'animo umano, o sono l'Ente medesimo, od un suo modo qualunque di essere, o sono essenzialmente diversi dall'Ente, o non sono affatto. Quest'ultima ipotesi, in verità, è già bandita concordemente dal campo della scienza, e noi ricordiamo appena, con

pietosa meraviglia, il sogno di Lamennais, in cui il povero Abate, ultimo fra tutti, sognava il pensiero come il *sogno dei sogni*. La seconda ipotesi non si regge tampoco, e si riduce più o meno all'ultima già scartata; perchè se la materia ed il pensiero umano fossero un modo o una determinazione qualunque dell'Ente, essi non avrebbero propria sussistenza, e sarebbero invece delle vuote forme che mentiscono a sè stesse ed agli altri: io dico che sarebbero mensognere apparenze, perchè la materia ed il pensiero da ogni parte fan mostra di possedere una propria sussistenza, e la coscienza universale, che è voce infallibile di natura, quello appunto ci va testimoniando. Questo giudizio che io mando giù alla buona, sarà accolto da taluno con un sorriso di compassione: poverino, mi si dirà, si agita ancora fra le pastoje della coscienza volgare! non sa che l'Ente vive nelle creature sotto la forma di loro sussistenza; e questa forma è pur qualche cosa, perche è un grado di sviluppo e di manifestazione dell'Ente, che, per essere tutto, si fa le singole cose. Come concepire la vita infinita dell'Ente, se questi non fosse l'universale concreto, cioè il generale che è tutti i particolari, e che perciò vive simultaneamente sotto la forma di essi, e fa sè stesso negli altri? Il diverso dall'Ente non è certamente il nulla, perchè è l'Ente stesso che si fa altri, per far veramente sè medesimo; ma l'Ente in quanto si fa altri non è l'Ente in sè medesimo. Ecco la vera distinzione, quella cioè che differenzia, ma non divide! Non si spaventi il lettore di questo gergo che io non gli regalo per mio conto, o di mio capo: infine, tutto cernendo, si tratta di trovare nell'Ente una distinzione concreta e non sostanziale. Infatti se l'Ente non può differenziare che la sua sostanza, una dovrà essere la sostanza dell'Ente e del mondo; senonchè la differenza, come determinazione concreta, non sarà poi l'Ente in sè considerato. Spero di aver compresa in qualche modo l'argomentazione, e di averla insieme non isconciamente formolata: adesso facciamoci un istante a con-

siderare. L'Ente è identità assoluta: quì c'è poco da brigare, e forse siamo tutti d'accordo; la identità però che costituisce la natura dell'Ente è tanto pura e semplice sussistenza, che tutto ciò che all'Ente appartiene è attualmente indiviso, e razionalmente inseparabile da lui: infatti qualunque sua determinazione involge necessariamente tutta la essenza, ed ogni suo modo di essere è tutta intera la sostanza. La essenza e la sostanza dell'Ente se può sceverarsi in parti o momenti diversi, grazie ad una distinzione logica, una volta però che si consideri come reale sussistenza, non può distinguersi in reali elementi senza alterarne la idea. Se i momenti dell'Ente sono pure forme logiche, io intendo la distinzione che si vuol segnare fra di loro; ma se essi debbono avere una qualunque concretezza, io non so intender più quella distinzione, perchè non so vedere la possibilità del diverso dell'Ente, come determinazione concreta dell'Ente medesimo. La identità assoluta contiene in sè una distinzione, quella appunto che noi diciamo, geminazione dell'essere; ma questa è la distinzione che passa fra l'essere e l'operare, e non ha per termine il diverso da sè: questa sì, che è la vera differenza la quale non è divisione; ma perciò l'Ente non fa il diverso da sè, perchè riproduce tutto sè stesso, cioè fa sè medesimo.

La ragione di essere, per tutti e singoli i modi dell'Ente, è quella stessa dell'Ente in sè medesimo: ora il voler concepire in nome della ragione speculativa una distinzione concreta fra l'Ente ed una sua qualunque determinazione, argomenta un'abitudine da sensista. Non si meravigli taluno di questo mio giudizio. Il senso può ritenere una distinzione che non è invariabile e sostanziale; ma il pensiero razionale, che ha per oggetto la verità necessaria ed immutabile, deve cogliere l'essere intimo delle cose, e nel formarsi il concetto scientifico non può fondarlo sopra una distinzione che non sia essenziale, altrimenti non coglie l'essere in sè, e non si ha perciò concetto scientifico. Le determinazioni dell'Ente, qua-

lunque esse siano, non si possono razionalmente concepire come diverse da lui, se non si voglia ricorrere ad una distinzione logica, la quale è un sussidio dell'intendimento, non rappresentazione dell'essere delle cose. Il termine logico, tutti sanno, non può esprimere l'essere in sè, perchè esprime solo un'affezione della mente nostra. Io so che la vera unità non esclude la distinzione ed il numero: la mente, dice il Rossi, è l'essere in sè ed in altri, che sè ed altri contiene, ed è perciò, *veramente una ed unicamente vera*: questo però vuol dire, che la vera unità ha la virtù che fa l'essere di tutti i numeri; e poichè i numeri sono il diverso dall'uno, la vera unità, in quanto a tutti i numeri equivale, si può dire che sia pure il diverso da sè, che contenga cioè la sua differenza; ma l'unità realmente esistente è essenzialmente ed attualmente identica a tutto il proprio essere. Si noti, che io per ora non fo quistione della forma intrinseca dell'Ente o del vero uno: sia questo, infinito sviluppo, od atto puro infinito, non muta perciò il mio assunto: in amendue le ipotesi, qualunque modo o determinazione dell'Ente, non potrà distinguersi realmente da lui; e molto meno il pensiero razionale potrà segnare una reale distinzione fra l'Ente ed un suo modo qualunque di essere.

Ma di grazia, se si concede che l'Ente si faccia o divenga il diverso da sè, questo essere *altri*, comunque sia, se non è una semplice apparenza, deve avere una propria ragione di essere diversa da quella dell'Ente: or questa ragion di essere se ha una qualunque realtà, deve avere una propria sostanza, perchè nell'ordine dell'essenze e degli atti, cioè nella sfera dell'essere, non è possibile il divario accidentale o temporaneo. Insomma, le determinazioni dell'Ente, qualunque esse siano, sono qualche cosa, o sono il nulla? —Sono qualche cosa— Sono l'Ente stesso, o il diverso da Lui? —Sono l'Ente che si differenzia—Questa differenza à l'essere stesso dell'Ente, od ha un essere proprio?—Ha l'es-

sere stesso dell'Ente—Ed allora la differenza non si distingue nè essenzialmente nè attualmente dall'Ente—Ha un essere proprio—Apparente o sostanziale?—Apparente—Ed allora apparente sarà la distinzione dell'Ente dal diverso da sè—Sostanziale—E sostanziale allora sarà la distinzione. O distinzione illusoria dunque, o divario sostanziale: o l'unità cioè di Parmenide e degli Eleati, o la sostanzial realtà dell'Ente e del diverso da Lui. Ebbene, la materia colla sua passività o *pazienza*, come la chiama il Rossi, potrebbe essere l'Ente stesso che è assoluta attività? E l'animo umano, col suo essere potenziale e progressivo dovuto alla naturale indeterminazione delle sue facoltà, potrebbe esser l'Ente stesso, che è principio e ragione di tutte le cose? E la materia e l'animo umano potrebbero essere l'Ente, solo però in potenza o sviluppo, se tutti gli atti e determinazioni dell'Ente hanno la identica sostanza e realtà? O forse l'Ente ha un modo di essere tutto accidentale e caduco, una specie di mâyâ braminica che dà solo in apparenza il vario ed il diverso da sè? Ma se l'animo umano non avesse una propria sostanza, se la nostra vita non fosse essenzialmente nostra, non sarebbe una mensognera parvenza, e forse una burla, quel sentimento d'individualità che agita così potentemente la nostra esistenza? E la vita morale, la vita della natura sensibile, il vizio e la virtù avrebbero più significato innanzi alla mente nostra? E l'arbitrio artefice della storia, e la storia medesima che valore avrebbero più, ridotti a rappresentare i moti passeggieri e le fasi caduche dell'essere in sè? Ma allora come rassegnarsi all'oscena ridda di una vita, dove tutto si prostituisce, il cuore, l'ingegno, la virtù, fino l'altare del Signore? come non distruggere la sola speranza delle anime nobili e generose, quella cioè di crearsi la propria vita morale, trionfando della brutale malizia degli uomini, e delle pastoje della material natura? Queste ragioni sono viete, ma non perciò meno concludenti. La mente dell'uomo ridesta alla coscienza

delle proprie forze dall'incremento dell'umana cultura, penetrata di altissimo orgoglio, come accade dopo i primi successi di gioventù, tutta s'adoprò per acquistarsi un poco di Divinità; eppure non s'accorse la giovane vanitosa, come non altrimenti che distinguendosi sostanzialmente dall'Ente, potesse affermare qualche cosa di proprio, e superbire di una qualunque esistenza, che non fosse effimera od accidentale!

Ripensando per poco alle cose dette fin qui, il lettore potrebbe notare un'antinomia, che emerge rigogliosa dal seno stesso delle nostre dimostrazioni: infatti, se il vero essere, si è veduto innanzi, non è che identità assoluta, e però dove questa manca non si ha verace sussistenza; se la materia e l'animo umano, per essere difatti qualche cosa, si è dimostrato in seguito doversi essenzialmente distinguere dall'Ente, e perciò non possedere quella identità che lo costituisce; una stessa cosa dunque, per esistere realmente, dovrà mancare di quella che è condizione assoluta di ogni verace sussistenza.

Le antinomie speculative chiudono in sè le più volte i germogli del vero, e ci menano poi sempre ad ampliare e comprendere meglio l'orizzonte delle nostre ricerche: in esse, quando vi sieno buone ragioni da una parte e dall'altra, bisogna attender piuttosto a conciliare i termini opposti, anzichè a distruggerne alcuno, o scemarne solamente il valore ed il significato: è questo un precetto del Rossi: l'uno e l'altro termine dell'opposizione, dic'egli, *deve valere, e non l'uno all'altro prevalere.* Noi vogliamo esser fedeli a questo precetto del filosofo, e perciò serbiamo salde, l'una a fronte dell'altra, le nostre deduzioni, attendendo per altro verso a sciogliere l'enimma. Infatti concediamo che l'assoluta identità sia la sola e verace sussistenza, che l'Ente solo sia il vero essere, il το ον di Platone, *qui cum absolute ens dicit summum numen intelligit* (Vico): senonchè al tempo stesso affermiamo, che l'animo umano, la materia, ed ogni altra cosa diversa dall'Ente non possegga il

vero essere e non goda della verace sussistenza; perchè *Deus unus vere ens; coetera entis sunt potius* (Vico) τα οντως οντα (Platone) Dunque il diverso dall'Ente se è qualche cosa, non è però il vero essere? Che meraviglia! Fin da Platone, per non parlare degli altri, la realtà secondaria fu chiamata non-ente; e dire non-ente non è dire il nulla, ma è dire appunto, il diverso dall'Ente, l'essere *altri*, che non è il vero uno, e non è il vero essere... *Quoties non ens dicimus, nequaquam entis contrarium*, cioè il nulla, *dicimus, sed alterum quoddam solum*, αλλ'ετερον μονον (*Sophista*, *nella versione del Ficino*) Ma che cosa è poi questo essere che non è il nulla, e non è l'Ente? è l'essere non pieno, l'essere non completo e perfetto, è l'essere perfettibile, che ha nell'Ente la ragione e il principio della propria sussistenza, e che non è il vero essere appunto perchè non deriva da sè. Questo essere si distingue essenzialmente dall'Ente, perchè è qualche cosa in sè medesimo; si distinguerà sempre, perchè una volta affermata non può venir meno la ragione dell'esser suo; e poi la sua sostanza è mestieri sia diversa da quella dell'Ente, perchè l'azione di questi sia vera e perfetta. Fare il già fatto non è veramente fare, se non si tratta di riprodurre tutto sè medesimo; ma allora non si fa il diverso da sè: attendiamo: se si concede che l'Ente fa il diverso da sè o la sua differenza, questa differenza io dico o è nuova sostanza, o è illusione: infatti se l'Ente è il fatto eterno ed immanente principio e ragione di tutte le cose che si fanno, se non fa una sostanza diversa dalla propria, farà tutto al più sè medesimo, ma non mai il diverso da sè. Se si ammette poi che l'Ente fà il diverso da sè e non fa una nuova sostanza, si ammette che il termine di un'azione dell'Ente possa essere una vuota forma od una semplice apparenza. Io per me credo, che riprodurre tutto sè stesso, (Verbo) e fare la sostanza diversa da sè (creare) sia la vera ed unica forma dell'attività assoluta! —Ma che cosa è questa nuova sostanza, se l'Ente

è tutto il reale e tutto il sapere? È il mondo, cioè l'infinita produzione dell'Ente. Il causare una cosa diversa da sè dicesi *produrre*, come il causare una cosa eguale a sè dicesi *generare:* il mondo perciò che è la sostanza diversa dall'Ente è l'infinita produzione, come il Verbo è l'infinita generazione dell'Ente medesimo. Produrre e generare sono le forme di ogni attività. Ma il mondo è infinito? Sì: perchè è un termine reale dell'azione dell'Ente. È infinito come l'Ente? No, perchè non è un termine assoluto della sua azione: il termine assoluto è quello che s'identifica coll'attività e coll'essere medesimo dell'agente. Ma che? v'ha due specie d'infiniti? Attendiamo: l'Ente nel produrre il diverso da sè non può aver presente che sè medesimo, nè può mirare ad accrescere la realtà del proprio essere, perchè esso è tutta la vera sussistenza; non gli resta dunque che significare o riprodurre sè stesso come dimostrammo già innanzi: ma questo significare deve essere estrinseco alla propria sostanza, per poter essere vera produzione; ora una espressione di sè stesso fuori della propria sostanza non può essere altro che una imagine virtuale di sè medesimo. Infatti la significazione non deve essere perfetta, altrimenti non si distinguerebbe dall'Ente; deve essere adunque imperfetta. Che cosa è una significazione imperfetta? è una espressione che tende al suo tipo, ma non lo raggiunge; una cosa che tende ad un'altra, ma non la raggiunge dicesi potenziale rispetto alla prima, il mondo dunque come espressione estrinseca ed imperfetta del suo tipo è la imagine potenziale dell'Ente. La potenza è infinita, altrimenti non sarebbe proporzionata al suo fine, che è la espressione dell'Ente infinitamente imitabile; questa infinità però è diversa da quella dell'Ente, perchè il tempo è forma sostanziale della potenza, che acquista gradatamente quel che nell'Ente è *contenenza tutta in atto presente*. Senonchè l'essere della potenza non essendo che una progressiva ed incessante concretezza, la sua vita ed il suo fine medesimo non è che una infinita approssi-

mazione ; noi perciò abbiamo l'Ente che si fa infinitamente intorno all'Ente infinitamente fatto. Io non saprei concepire la vita del mondo, se non me la rappresentasse questa tendenza infinita che indefinitamente si compie senza esaurirsi giammai : che se potesse correre il paragone, io vorrei imaginarmi l'Universo come un cerchio animato in cui il centro vivesse di una vita la quale indefinitamente si conquista da una periferia che indefinitamente se gli avvicina... Vi ha dunque l'Ente e il non-ente, l'essere perfetto e il perfettibile, l'atto puro e la potenza con atto iniziale ed immanente, Dio e il Mondo. La potenza più si concreta, e più s'accosta all'atto, più acquista di realtà, e tanto si fa più vera la sua sussistenza : il che vuol dire che il mondo più vive e più s'accosta all'Ente, e più partecipa del vero essere. La potenzialità attuosa del mondo e l'attività pura dell'Ente non possono avere oggetto diverso, perchè uno è l'essere ed unica è la esistenza in sè considerata; noi conosciamo questa forma dell'essere in sè che è l'assoluta identità, la identità dunque sarà l'oggetto dell'Ente e del mondo; ma l'uno è atto puro, l'altro è potenza attuosa, l'uno dunque sarà identità piena e perfetta, l'altro identità potenziale e progressiva. Ecco una dualità che mentre riconosce da una parte le condizioni reali dell'esistenza, non lede dall'altra la unità del pensiero speculativo, e molto meno la unità trascendente dell'essere in sè.

La scienza se vuole adempiere al suo ministero, se aspira cioè a rappresentare, nei limiti della sua capacità, il sistema assoluto delle cose, deve cogliere una suprema unità in cui tutte incentrare le sue fila, e da cui venir poi dispiegando la tela del pensiero scientifico, a imagine del modo col quale nell'economia della reale esistenza da un principio unico tutte le cose si derivano. Questo criterio costituisce il primo elemento della coscienza filosofica ; ed ei v'ha uno splendido passo del Rossi sul proposito di questo argomento, che io non ri-

ferisco per la sua lunghezza, ma che il lettore potrà riscontrare nella 1ª parte del 3º Dialogo pag. 139: ei però si vuol procedere con gran riserva nell'applicazione di quel teorema alla forma ed alla materia del sapere. La scienza deve cogliere l'essere in sè o la idea assoluta delle cose, deve riflettere quella sublime unità che è centro e periferia di tutto; perchè essa deve appagare il supremo bisogno della mente umana, che ansiosa di unificar tutte cose, non s'arresta nel faticoso viaggio, se non trova la unità di tutte le unità, quella appunto che ci dà la filosofia. La scienza però non deve tutta rinchiudersi nell'ambito di questa sfera superiore e trascendente, se non vuol tornare estranea alla vita concreta e reale, che è pur la vera vita dell'uomo. Essa deve raccogliere gradatamente il suo volo, e dalle temute altezze dell'assoluta unità scendere mano mano a rettificare i suoi risultati nel seno della vita che vive l'uomo artefice e creatore della scienza. La filosofia per trasandare troppo quest'ultima considerazione si è tirato addosso tanto discredito! La vita concreta dell'uomo è un *fatto* che approssima più o meno alla *idea*, senza però incarnarla mai completamente: che cosa stà in fondo a tutte le aspirazioni della società nostra se non quel che dicesi comunemente il progresso? e il progresso sarebbe possibile, se la realtà della nostra esistenza non dovesse gradatamente appressasi ad un tipo ideale che stia sempre al di là di ogni nuovo incremento? e badate che il progresso si vuole che sia indefettibile; dunque la idea non deve mai raggiungersi completamente. Ora attendiamo: se da una parte la scienza non può trasandare la considerazione della vita concreta e reale, e se dall'altra questa vita approssima all'idea ma non la raggiunge mai pienamente, la filosofia non deve pretendere a trovare nel mondo per filo e per segno quello che ha trovato nella sfera della idea assoluta; non deve però al tempo stesso scartare dalle sue considerazioni la vita concreta, perchè non rispondente al tipo del pensiero

scientifico; se non vuol riuscire nell'uno e nell'altro caso erronea, incompleta ed inefficace. Io non dico già, che non si debbano coordinare l'uno all'altro i termini delle varie ricerche, e nell'unità del pensiero speculativo assommare da ultimo ogni cosa; ma ei bisogna sempre por mente che l'unità del pensiero scientifico è creazione della mente nostra, e trattandosi di dar conto della vita concreta e reale, bisogna studiare innanzi tutto le condizioni reali dell'esistenza. Se noi dovessimo applicare per conto proprio queste avvertenze, ed offrire come un esempio pratico delle regole qui accennate, potremmo così formolare le conseguenze principali del sistema che si va sbozzando in queste pagine; anzi volendo tutto raccogliere in una suprema illazione che mettesse nella maggiore evidenza i risultati, potremmo contentarci di enunciare questo semplice principio—l'assoluta identità è atto e sostanza nell'Ente, è potenza e partecipazione nel mondo— Ecco un principio, che mentre non trascura la realtà dell'esistenza, non lede però la unità del pensiero speculativo, e molto meno la unità trascendente dell'essere in sè: ecco la scienza che non fa divorzio dalla coscienza della vita!

Io ho descritto rapidi passi pei quali non so quanto mi saprà grado il lettore: in verità l'indole di questo scritto dovrebbe giustificare fino a un certo segno il fare sommario della mia trattazione: io intanto fo ritorno all'Autore, sperando che ei possa mettermi in grado di colmare alcuna delle principali lagune, che per caso m'avessi lasciato dietro le spalle.

Il nostro filosofo parla talvolta di due ordini parallelli e simultanei, moventi d'un passo e d'una misura per aver comune il principio e il fine, *l'ordine delle essenze, e l'ordine delle scienze*, com'egli stesso li chiama: questi ordini si distinguono a misura che scemano in perfezione, si confondono invece e s'identificano progressivamente a misura che l'uno e l'altro s'avvanza nel proprio essere.. Che cosa sono queste essenze e queste

scienze, e donde mai si derivano? *Sono le prime e principali sostanze primamente e principalmente prodotte dall'infinita virtù di Dio*, sono gli *universali* dell'essere e del sapere del mondo, cioè la essenza e la scienza come identità derivata e progressiva. Attendiamo: l'universale del Rossi non è un semplice concetto che rappresenti più cose particolari, o la qualità comune astratta dagli individui nei quali si concreta, ma è invece realtà essenziale e verace sussistenza: esso però si divide in due specie supreme, che sono l'universale primario e divino, e l'universale secondario e mondiale. Al primo va bene applicata una delle definizioni che l'Autore dà dell'infinito, ed io infatti lo dirò, *universo pieno d'ogni materia, ed ornato di ogni forma che gli appartenga*: questo è *la reale essenza metafisica*, o *l'ogni essenza,* l'essere cioè che è tutto, perchè tutta contiene la virtù che fa sussistere le cose tutte, l'Ente cioè come tutto il reale e tutto il sapere. L'altra specie poi sono gli universali delle essenze e delle scienze, *che sono germogli dei primari divini*, cioè dell'essenza divina e della divina scienza, *e sono veri e solidi eziandio ed ampli e sustanzievoli, e in certa guisa essi ancora infiniti, e non già imaginari ed angusti e lievi e superficiali come il volgo estima di certe scuole*, che non sanno intendere l'universale divino e negano l'universale del mondo. Gli universali delle essenze e delle scienze hanno origine comune e simultanea: *colla propagazione dell'essenze universali trapassano insieme le universali scienze... L'ogni essenza divina, primo e sommo seggio degli universali delle essenze e delle scienze, diffusa nelle creature viene a trasmettere in esse loro amendue quegli universali, benchè con diminuzione dell'unità ed universalità loro etc.* (Dialogo 3° parte 1ª passim) Che cosa è questo universale derivato, che non è intero e perfetto nell'esser suo? non è forse la sostanza che è immediata produzione dell'Ente, cioè l'essere ed il sapere del mondo, che sono universali ed infiniti,

ma non però interi e perfetti, perchè la contenenza di tutti i particolari è in loro solamente potenziale? L'Ente dunque si diffonde nelle creature, e loro trasmette la potenza di tutto l'essere e di tutto il conoscere: tutto l'essere dunque e tutto il sapere del mondo è germoglio dell'essere e del sapere divino, ed è pure infinita ed universale essenza, perchè contiene racchiusa in una sostanza unica la virtù di tutte le forme particolari, e quantunque non derivi da sè il proprio essere, non riconosce però alcun. limite nel suo sviluppamento.

Noi dobbiamo ricordare anche una volta la teorica del segno per studiarla nelle ultime sue conseguenze. Egli è da por mente, che il significare può essere di varî modi; si può cioè significare a sè stesso e ad altri, e si può significare ad altri solamente. Chi significa a sè stesso deve avere un grado superiore di attività, perchè fa sè medesimo fine della propria operazione; chi poi significa ad altri solamente, deve possedere un grado inferiore di virtù, perchè la sua azione ha più indole di mezzo che di fine, servendo piuttosto ad altri che a sè stesso. Ed infatti l'essere che non ha intimo processo e ritorno, che non è presente a sè medesimo, non può rivolgersi a sè, ma solo presentarsi ad altri, e tale è in verità la materia che non può raccogliere i suoi numeri e sè stessa penetrare e comprendere. La materia perciò significa, perchè ha una certa ragione di essere, ma non a sè medesima; è quindi *idea*, togliendo questa voce giusta il suo valore etimologico, è cioè forma rappresentativa; (perciò il Rossi parla talvolta *d'idea materiale*) ma questa rappresentazione occupa l'infimo grado nella gerarchia dei segni, perchè contiene l'infimo grado di realtà e sussistenza, ed è infine la semplice potenza del conoscere. Si noti che per *materiale*, intende spesso l'Autore, potenziale, il che si prova colle stesse sue parole. Nella 1ª parte del 3° Dialogo pag. 110, parlando il nostro filosofo di *menti inferiori* per rispetto alla Mente Prima, le dice *immateriali di sustanza, materiali per*

impotenza, per non essere cioè pienamente attuose, *mentali per natura:* or dunque se potenzialità e materia sono la stessa cosa, mente ed atto dovranno essere parimenti lo stesso; ma la mente in sè considerata è piena ed attual significazione, la materia perciò sarà significazione puramente potenziale; ma il significare è la forma generale della conoscenza, dunque la significazione puramente potenziale sarà appunto la semplice potenza del conoscere. Questa potenza comincerà ad attuarsi non appena l'essere avrà virtù di riflettere in sè medesimo la propria significazione, e sarà poi tanto maggiore quanto più ampia è la realtà dell' essere che significa. Unica dunque è la potenza dell'essere e del significare nel mondo, perchè unica infatti è la produzione dell' Ente; ma la potenza non è l'atto, l' unità concreta perciò non è veramente, ma si fa: l'essere quanto più diviene, più consegue di perfezione, e tanto perciò esprime maggior virtù; come il significare quanto è maggiore, tanto più deve contenere di realtà. Ecco la identità derivata e progressiva, in che sta la vera essenza del mondo. Come il non-ente è posto dall'Ente ed esemplato su di lui, così la identità derivata e progressiva è posta dalla identità assoluta ed originaria, e su di questa effigiata. L' atto puro, che è il fatto eterno ed infinito, pone la potenza universale, che è l' infinito divenire: l' assoluta unità dell' essere e del conoscere pone l' infinito processo della realtà e del pensiero. La identità dunque del pensiero e dell'essere può ben darci il simbolo della universale esistenza, purchè, colla coscienza della realtà della vita, si distingua la semplice potenza, che è la materia, l'atto puro, che è l'Ente, e la potenza attuosa, che è il conoscere umano: fatte perciò le debite distinzioni, concediamo pure al moderno idealismo, che sia quella la suprema unità del pensiero speculativo.

Io non so se abbia dato ai cultori della scienza qualche mediocre indizio dell'altezza del pensiero del Rossi; io non so se sia giunto a metter loro nell'animo il sospetto, che l'umile Abate di Montefusco potesse difatti meritar l'attenzione anche dei più schifiltosi caldeggiatori degli ultimi incrementi del sapere: confesso ch'era questo il mio desiderio. Io mi son ristretto a fare un'accenno su quella che mi parve la parte più riposta del pensiero dell'Autore, tralasciando al tempo stesso i tesori più splendidi di una mente ispirata, nella speranza che essendo questi assai più palesi potessero esser colti nel loro effetto genuino, una volta che si riuscisse ad attirare sulle opere del Rossi quella considerazione di che esse son pur troppo meritevoli. Io, per esempio, non ho fatto pure un motto sull'Ideologia dell'Autore; e tuttavia essa è a mio credere un miracolo d'ispirazione filosofica. Il problema sulla genesi e natura delle idee, creduto per molto tempo il cardine di ogni filosofia, è risoluto dal nostro filosofo coi semplici principî della sua Metafisica generale: esso non più forma un quesito a parte, e molto meno assorbe in sè tutta la filosofia, ma offre come una delle applicazioni precipue dei teoremi fondamentali della scienza. Io mi son taciuto altresì della disamina dello Spinosismo e della critica che fa il Rossi di questo sistema; eppure questa mi pare opera così notevole da non aver forse alcun riscontro in tutta la storia della scienza: qui veramente può essere in qualche modo giustificato il mio silenzio; stantechè la critica dello Spinosismo è condotta con tanto nerbo e concisione, da non soffrire di essere esposta altrimenti che trascrivendosi tutto intero il testo da cima a fondo (1). Io finalmente non ho fatto pure un'accenno su di un mirabile tentativo che fa l'Autore per giungere in bell'accordo la Teologia Naturale colla Teologia rivelata; facendo che quest'ultima senza perdere la supremazia dei suoi fatti-

(1) Vedi la 3.ª parte della Disputa — La Mente Sovrana del Mondo.

principi subisse però le leggi dell'altra, mostrando così la sua razionalità. Quì poi il tema è di tanta lena ed importanza da non potersi esporre altrimenti che facendone il soggetto di apposita e rigorosa trattazione. È vero che alle dottrine del nostro filosofo, come fu accennato fin dal principio, manca un'ordine sistematico, manca un'organismo scientifico propriamente detto; e le sue opere non fanno gran promessa di sè a chi non sia già entrato in qualche dimestichezza con esse: questo, a dir vero, costituisce la massima difficoltà pel successo del pensiero del Rossi; senonchè io voglio augurarmi che il nostro secolo tanto paziente e longanime in alcune sue ricerche predilette voglia pure intendere con qualche amore allo studio delle opere del nostro filosofo, che presto o tardi deve rivendicarsi una volta alla vita della storia.

Il Rossi parla talvolta d'un'*antico sistema di antichi savi... sistema protetto e difeso da valentissimi ingegni i quali sono di tempo in tempo sorti per conservazione della vera filosofia;* di questo sistema e di questi savi egli poi si professa di buon grado discepolo e seguace. L'Autore è poco esplicito su questo tema, nè mai s'induce a citar nomi ed opere come forse s'aspetterebbe il lettore, il quale finisce col dimandare a sè medesimo, dove si trovi per avventura questo sistema, e quali siano i caratteri che lo distinguono fra gli altri. Meditando per poco sulla storia della scienza a me par di vedere infatti una scuola ed una filosofia la quale non è limitata da luoghi e tempi, e non va riconosciuta sotto gli auspici di un nome proprio, ma che intanto rappresenta il buon genio della scienza, ed è benemerita del vero innanzi a ogni altra. Io non voglio togliermi l'arbitrio di citar nomi ed opere; ma accennerò invece alcuni dei principali caratteri ai quali riconoscere questa scuola che io vorrei chiamare la scuola della discrezione filosofica. —Far la debita parte all'attività sostanziale del pensiero come artefice della conoscenza, e riconoscere al tempo

stesso la realtà di un Intelligibile che è principio e ragione di ogni sapere— Giustificare il ministero del senso e della materia nello sviluppo e nella vita del pensiero, ed ammettere pure un elemento assoluto nella conoscenza, senza negare la finitezza della mente umana – Riconoscere il divino nel mondo, ma non fare del mondo la vita di Dio— Non esagerar la tradizione a spese della legittima autonomia della ragione, e non rigettar la prima per voler troppo esaltare quest' ultima —Non rinnegare alcuno dei sistemi anteriori, ma usufruire invece indistintamente tutto che sia vero risultato della ricerca razionale— Riconoscere il valore di ogni specie di conoscenza, dalla volgare alla filosofica propriamente detta, facendo debito conto di tutte le altre scienze che non s'intendono divise o divisibili dalla Filosofia —Disposare in bell'accordo la scienza colla coscienza della vita concreta e reale etc. ecco a un dipresso i caratteri e le proprietà che specificano questa scuola e questa filosofia, la quale ove pure non esistesse nella storia, dove essa ha difatti pochi ma grandi rappresentanti, converrebbe tuttavia crearla ad ogni costo, per rispondere alle supreme inesorabili esigenze della nostra coscienza razionale.

Io ho creduto far cosa non inutile, ritornando alla memoria degli uomini il nome e le opere di T. Rossi, dacchè il gran filosofo di Montefusco mi parve potesse ben togliersi ad auspicio di un tanto riunovamento in Filosofia.

FINE.

Digitized by Google

NOTE

I.

Al Rev^{mo} Signore D. Tommaso Rossi, Giamb. Vico

Ho letto con sommo mio piacere, perchè con altrettanto profitto, la vostra meravigliosa Disputa dell'Animo Umano, nella quale vigorosamente sciogliete gli argomenti di Tito Lucrezio Caro contro la immortalità. Da per tutto vi ho ammirato la bella luce, il vivido splendore e la gran feracità della vostra sublimissima divina mente: e per dirla in un motto, vi ho scorto il vero Metafisico: chè quanto voi dite, quanto ragionate, tutto il traete fuori dai tesori della vostra altissima Idea: e senza dirlo con parole, dimostrate difatti la debolezza di Renato delle Carte, che in sei brevi meditazioni metafisiche, per ispiegarsi, vi adopera cento somiglianze e comparazioni prese da cose al di fuori di essa mente: quando è proprietà della mente umana di prendere da sè le comparazioni e le somiglianze, ovunque ella non può altrimenti spiegare le cose delle quali non sa la natura. Convincete la corpulenza del P. Malebranche, che apertamente professa, non potersi spiegare le cose della mente che per rapporti i quali si prendono dal corpo: perchè voi con una maniera veramente divina, e in conseguenza propria di questa scienza, al lume delle cose dello spirito rischiarate quelle del corpo, e dello splendore della Idea illustrate la oscurezza della materia. Che debbo io dire della vostra generosità colla quale combattete Epicuro, di cui non solo non dissimulate, o almeno infievolite gli argomenti, ma gli invigorite ed esaltate con nuove vostre interpetrazioni che gli Epicurei tutti non sapranno intendere, e con animo pu-

gnace così gli andate ad incontrare, perchè quindi si scorga il vigore con cui l'incontrate, il combattete, il mandate a terra? Che dirò poi di quel torrente di eloquenza divina con la quale vi avete fatta una specie di favellare tutta propria, perchè propria di cotale scienza? della bellezza e leggiadria dei trasporti, che usate, tutti opposti, come debbono essere, a quelli che usa la Eloquenza umana, perchè questa debba fare dello spirito corpo e voi in certo modo fate del corpo spirito? Voi siete degno Sig. D. Tommaso non già di Montefuscolo, ma della più famosa Università di Europa. Laonde, poichè la vostra modestia eguale alla vostra gran dottrina e virtù ve ne fa contento, almeno giovate il Mondo di cotesta sapientissima scrittura, la quale, vi assicuro, recherà gloria, nonchè a Napoli, all'Italia tutta, con merito grandissimo inverso della pietà, che si rifonde in utilità di tutte le Repubbliche, e molto più Cristiane: e vi fo devota reverenza.

Napoli 7 maggio 1735.

II.

Il Cousin dopo aver ricordato quello che al Gassendi scriveva Descartes intorno al suo cogito ergo sum — *je pense, donc je existe est une verité particulière etc.* (Vedi Sixième Leçon in fronte al Cours d'Hist. de la Phil. Mod. Leçons 1815-1820) soggiunge poco appresso che Renato volendo dare alla filosofia *un point de départ scientifique... l'existence personelle fut pour lui ce principe indubitable sur le quel il éleva la philosophie.* Ed altrove, (Vedi Discours d'ouverture 1818) insistendo sullo stesso argomento, dice che *Descartes s'arrète a ce fait (je pense donc je suis) placé au dessus du doute et des hypothèses;* e che *c'est sur ce ferme fondement qu'il élève une philosophie nouvelle, d'un caractère à la fois certain et vivant, qui cesse d'être hypothetique comme dans l'antiquité, abstraite et morte comme au moyen*

Digitized by Google

âge etc. Dunque quel point de départ scientifique, di che la filosofia va debitrice al Cartesio, che cosa è alla fine? une verité particulière! e badate che lo confessa lo stesso Descartes con quelle precise parole. Dunque il principio inconcusso, il saldo fondamento sul quale s'innalza tutto l'edifizio della nuova e verace filosofia che cosa è in fin dei conti? l'existence personelle, cioè un fatto! nè più nè meno che un fatto! e notate che lo confessa esplicitamente lo stesso Cousin. Dunque la filosofia grazie ad un *fatto* che è *una verità particolare* acquista finalmente vita e certezza, e finisce di essere ipotetica come nell'antichità, astratta e morta come nel medio evo!! e perciò Renato è il *fondateur et le père de la philosophie moderne!* Ma un uomo di tanta gravità come il Cousin può regalarci sul serio di simili inconcludenze? Come mai un *fatto*, che è una *verità particolare*, può essere il saldo fondamento di una nuova filosofia? come mai un *fatto*, che è una *verità particolare*, può essere il principio di un nuovo sistema razionale che dia alla filosofia quella *vita* e quella *certezza* di che essa mancava per lo innanzi? Ma il Platonismo non è più che una ipotesi, la filosofia dei Padri, e la vera Scolastica (non la Sofistica delle scuole) non sono più che una morta astrazione a rispetto del Cartesianismo? Ed il Cartesianismo in grazia di un *fatto*, che è una *verità particolare*, acquista tanto privilegio nella storia! Io non credo dover tessere alcun'argomentazione per mostrare quanto valga il giudizio del Cousin; basta metterlo in mostra. Quanto al valore del cogito ergo sum come principio scientifico io rimetto il lettore al secondo paragrafo del 1° Capitolo dell'*Antichissima Sapienza degli Italiani etc.*; quanto alla necessità, che il principio fondamentale in Filosofia sia una verità generale che contenga virtualmente tutto l'organismo della scienza, l'è una verità questa di tanto elementare evidenza, che io appena crederei dover dimostrare a uno studente di Logica al Liceo. Quel che debbo notare solamente si è, che

Digitized by Google

la verità generale non è mestieri che sia una verità astratta; che anzi il vero generale, spero di aver dimostrato altrove, è concreto e singolare, e come tale se può dirsi un fatto, questo fatto però non è di quelli che sono verità particolari. Lascio il giudizio del Cousin sulla storia della scienza, perchè esso può tornare opportuno in qualche momento di torbo umore... Eppure noi dobbiamo all'instancabile editore, traduttore ed autore di tante opere filosofiche qual'è il Cousin molte belle ricerche sulla storia della scienza, e specialmente sulla storia della filosofia moderna: è pur bizzarro l'ingegno francese! Il vezzo di *piaggiare per ogni verso l'aula patria,* direbbe il Balbo, se è le penchant naturel di tutte le nazioni, pei Francesi è spesso una vertigine, un delirio, una follia! Già quel vezzo costituisce l'elemento più caratteristico del genio nazionale, e dopo Luigi XIV i Napoleonidi ne pigliano occasione per crearsi il più saldo sostegno della loro potenza!

III.

Io debbo sopprimere la *nota* promessa a pag. 56, perchè essa torna oramai inutile nella economia di questo breve scritto. La nota si riferiva ad un argomento che io avrei dovuto trattar prima nel testo; ma certe opportunità, sulle quali io credeva poter fare assegnamento, mi son venute a mancare così da costringermi ad accorciar di molto la tela del mio lavoro, conchiuso un pò bruscamente, non so con quanta indulgenza del lettore. Io non posso che dolermene meco stesso, ma non ho il dritto di scusarmene cogli altri.

IV.

Nelle opere di Platone evvi una serie di idee che si presentano come una solitaria ispirazione, la quale non è parte integrante del pensiero filosofico del tempo; quasi

un gran fenomeno intellettivo, che non si spiega colle leggi generali di tutta la storia della scienza; come la persona stessa di Platone è un gran fenomeno dell'umano ingegno, che non si spiega colle leggi che regolano il corso ordinario dell'umana cultura. In quella immensa tela, che è la scienza da lui chiamata Dialettica, vi sono delle fila che fanno capo al pensiero di tutti i tempi e di tutte le civiltà!

É vero che la filosofia di Platone deve molto al Pitagorismo, e le celebri *idee* del filosofo Ateniese, si vuole da qualche grave storico della scienza, fossero la vera interpetrazione dei *numeri* pitagorici; infatti nel Timeo le voci numeri e idee sono prese talvolta come sinonimi. È vero che il concetto della *ragione* e del *razionale* presso gli Eleati (νοῦς νόημα) è già il primo abbozzo della idea della scienza; perciocchè distinto nel pensiero *l'élément spéculatif de l'élément empirique, la conscience a été préparé par là à la véritable idée de la philosophie*... vedi il Ritter, *coup d'oeil sur la doctrine éléatique,* nell' *Hist. de la Phil. Anc. trad. par Tissot. t.1.°* È vero infine che la morale Platonica, come scienza e come disciplina della vita, è la vera apoteosi del pensiero Socratico; tutto questo però non toglie che il sistema di dottrine conosciute sotto il nome di Platonismo sia il più prezioso e colossale monumento dell'umano ingegno; dappoicchè l'Autore, riepilogando il lavoro delle generazioni anteriori, vi stampò sopra l'impronta del suo genio, eterna ammirazione di una posterità che gli ha dato il nome di divino!

V.

Essendomi accaduto di ricordare quasi involontariamente il nome del Gioberti, debbo confessare al lettore che io ho cercato con ogni studio di tacermi affatto del povero filosofo torinese; dacchè le dottrine e le opere di lui hanno subito, per lo zelo d'interpetri ed ammira-

tori di ogni risma, tale e tanta tortura, che più non poteva infliggerne l'Indice o il Santo Uffizio al nobilissimo e disgraziato Autore. Ho temuto di aggiungere anch' io la mia parte, ed ho sentito poi rimorso a non lasciare per ora nella pace del silenzio quella grande anima, di cui la memoria ed il nome fu tanto travagliato sulla terra. Se fosse possibile dal seno di una migliore esistenza imprecare a cosa terrena, chi sa quante volte non dovrebbe quel grande maledire la fama di lui rimasta fra gli uomini, poichè essa fu condannata a fare le spese altrui a discapito proprio. Vedete come si paga caro la smania di un neologismo alquanto esagerato!

VI.

Io non mi conosco in tutta la storia della scienza un teorema fecondo di tanta verità, ed insieme fomite ed occasione di tanti errori e traviamenti, quanto la dottrina che può enunciarsi così— la facoltà non si distingue essenzialmente dal proprio oggetto. Da Parmenide, che primo fra tutti affermò che il pensiero ed il suo oggetto sono una sola e medesima cosa, fino a Scophenhauer, che nella rappresentazione sensibile e intellettiva riconosce la identità del rappresentante e della sua rappresentazione, vi sarebbe da rilevare quasi in tutte le scuole ed in tutti i sistemi qualche traccia più o meno legittima e qualche applicazione più o meno giusta di quel grande principio. Esso, mi pare, potrebbe fornire un criterio non comune a chi intraprendesse la critica storica delle diverse dottrine antiche e moderne relative al problema della conoscenza.

Il più grande interpetre di quella grandissima dottrina, e forse colui che solo fra tutti imbroccò finalmente l'arduo segno, è Giambattista Vico: egli per primo formolò il principio, allorchè disse *facultates sunt eorum quae facimus*; dimostrando in seguito, come *videndo colores*, *sapores gustando*, *sonos audiendo*, *tangendo*

frigida et calida rerum facimus; come colla fantasia, *dum ea utimur*, *rerum imagines fingimus*, e l'intelletto finalmente *dum novit*, *verum componit ac facit*; conchiudendo che questa attività appunto costituisce la natura della *facoltà* (Vedi *De Antq. It Sap. Cap. 1° introduzione* e § *1°*: vedi *capo VII* dell'opera medesima) Il pensiero del Vico è tanto breve e conciso quanto arduo e sottile; ei bisogna attendere specialmento alle applicazioni dove l'Autore si mostra alquanto più largo ed esplicito: io non posso che ripetere quel che dissi già altra volta, che cioè la Metafisica del Vico, forse per la sua estrema difficoltà e concisione, è assai poco conosciuta finora; e che perciò, se talvolta mi è occorso di farne qualche accenno, io non poteva certamente nei brevi limiti del mio scritto tentarne una interpetrazione proporzionata all'altezza e novità dell'argomento.

Digitized by Google

INDICE

Dedica — Ai Cultori delle Scienze Filosofiche . . pag. 3
Proemio . . . . » 5
Capo Primo . . . . » 17
§ I. Il Cartesianismo . . . . » ivi
§ II. Le Dottrine Cartesiane, Vico e T. Rossi . . » 33
Capo Secondo. Tommaso Rossi e le sue Opere . . » 42
§ I. . . . . » ivi
§ II. . . . . » 50
§ III. . . . . » 54
Capo Terzo. Indole ed Elementi della Filosofia Moderna. » 67
§ I. L'attività sostanziale del pensiero . . . . » ivi
§ III. La idealità della natura . . . . . . » 73
§ III. Il concetto assoluto della Scienza . . . » 79
Capo Quarto. Alcune Dottrine di T. Rossi . . . » 89
Capo Quinto. Tommaso Rossi ed il Problema della Scienza » 103
Una parola d'introduzione, sulle condizioni morali e intellettive del nostro secolo . . . . » ivi
§ I. La identità assoluta ed originaria . . . . » 120
§ II. Ancora della identità assoluta ed originaria . » 138
§ III. La identità derivata e progressiva . . . » 148
Conclusione . . . . » 162
Note . . . . » 165

Digitized by Google

AVVERTENZA

Era già molta avvanzata la stampa dei miei *Studî* etc. ed io faceva meco stesso il seguente ragionare. — O le mie parole raccomandano all' attenzione dei cultori della scienza l'oscuro filosofo di Montefusco, ed allora qual migliore opportunità per offrir loro ad ammirare immediatamente lui stesso, l'altissimo e forbito scrittore? Od invece, ciò che è più da temere, dovess'io fallire per ogni parte l'intento, mal patrocinando la causa della gloria del Rossi; ed allora quale ammenda più efficace di quella che si farebbe col pubblicare insieme alla disgraziata esposizione uno dei testi più notevoli del mal capitato Autore? Veramente un' opera del Rossi è stata edita di fresco: ma il frontespizio del libro, il tema che vi si agita, potrebbero chi sa come preoccupare non pochi lettori, anche di quelli del mestiere: e poi si è sicuri che quell' opera sia venuta già alle mani di tutti cui giungerà per avventura il mio scritto? Vi è *La Mente Sovrana del Mondo*, che è forse la maggiore delle opere del Rossi; e questa benchè potesse essere ristampata dimani da quello stesso che pubblicò non à molto i *Dialoghi*, fino ad oggi certamente è come se fosse inedita affatto, perchè di essa non vi ha che due o tre esemplari appena, qui in Napoli. Oh, se io potessi pubblicare in seguito ai miei *Studî* quella breve Dissertazione, che è proprio un giojello dei più preziosi nella suppellettile scientifica dell' Italia nostra, immemore spesso, e nemica talvolta dei migliori suoi figli! Si: ma come fare a procacciarsi un esemplare? Fai un tentativo presso i Direttori delle Biblioteche? detto, fatto; tempo perso. Quei schifiltosi mi citano il *regolamento*... come se un caso tanto eccezionale potesse cadere sotto l'impero del *regolamento!* Ma io era già fermo e radicato nel mio proposito, disposto ad esaurire per parte mia ogni mezzo di riuscita. Sù, giù; avanti, addietro; oggi, domani; questi, quegli; alla fine ευρηκα, ευρηκα. Presso un incettatore di libri antichi tutta rósa dal tarlo e malconcia trovo una copia della *Mente Sovrana*. Lascio imaginare la mia sorpresa e il mio giubilo. Domando il prezzo: diamine! se n'era accorto all'odore il librajo. L'assalto fatto al mio povero borsino scema un istante il giubilo e la sorpresa. Ma via, il caso era urgente, e bisognava rassegnarsi. Che giova nelle fata dar di cozzo? Difatti rassegnato a subire l' ingorda speculazione di quel librajo, cerco

d'accomodarmi alla meglio, togliendo in prestito per qualche tempo il prezioso volume; ed eccomi perciò in grado di riprodurre in seguito ai miei poveri *Studî* la splendida e profonda dissertazione della *Mente Sovrana del Mondo.*

Io non ho potuto giovarmi di questa pubblicazione per confortar meglio i miei studî, e supplire al difetto di molte citazioni, che si nota nel mio scritto, perchè questo, come è detto fin dal principio, era già in buona parte stampato quando venne in mio potere l'esemplare del Rossi.

Prego il lettore di ricordare, in leggendo la seguente dissertazione, le personali abitudini e le speciali condizioni della vita dell'Autore, nonchè lo stato della scienza e delle lettere a' tempi di lui. Così non avrà a meravigliare, fra le altre cose, del tuono un pò troppo risentito col quale egli attacca talvolta lo Spinosa contro cui è rivolta buona parte della *Disputa;* come pure non farà caso di qualche frase importuna che si legge a quel proposito. Ricordiamo che mentre l'Autore scriveva il suo libro, la memoria dello Spinosa era pubblicamente imprecata, e la di lui effigie stranamente contraffatta andava per le mani di tutti, fino dei Luterani e degli Ebrei. Si sa poi che le necessità dei tempi e le condizioni storiche della società non risparmiano pure i grandi ingegni!

Riproducendo colla più scrupolosa fedeltà il testo dell'Autore, mi son fatta lecita nondimeno una lievissima modificazione. Io ho soppresso le note che si trovano iscritte al margine nella edizione fatta dal Rossi, ed invece le ho riferite in fronte a ciascun capitolo, raccogliendole tutte insieme e formandone un *sommario.* Lungo il testo esse mi parvero poco opportune, leggendovisi quello appunto che ci sta sott'occhi nella pagina: come segni di riscontro, ho creduto potessero far quell'uffizio anche in fronte al capitolo, dove inoltre valessero ad agevolare la lettura, offrendo dettagli anticipati del tema che si prende a tratteggiare.

Un'ultima avvertenza mi resta a fare. La edizione, sulla quale è condotta la presente ristampa, è scorrettissima, specialmente in ciò che riguarda la punteggiatura. Si sa che il Rossi morì nell'anno stesso in che fu pubblicata la Mente Sovrana: chi sa, ei non potette forse attender molto alla sua pubblicazione, a causa d'infermità che lo travagliasse? Io ho cercato di emendar tutto, il meglio che potessi e sapessi fare, arbitrandomi fino di sopprimere o di aggiungere qualche parola dove il testo mi sembrasse affatto improprio. Spero che non se l'abbia a male il lettore: chi ha meditato per parecchi anni l'opera di un Autore, e quel che è più, l'ha trascritta di suo pugno da cima a fondo, dopo averne già fatti per lo innanzi larghissimi estratti, può aver forse il dritto di recarvi di simili lievissime modificazioni, allorchè toglie a sua responsabilità la pubblicazione.

Febbrajo 1866.

V. G-Z.

DELLA

MENTE SOVRANA DEL MONDO

DISPUTAZIONE TRIPARTITA

Nella prima parte si spongono le più illustri dimostrazioni.

Nella seconda si pruova che vi sieno le idee innate, e in particolare la idea di Dio.

Nella terza si dimostra la vanità dell'ateologico sistema dello Spinosa.

OPERA

Del Sig. D. Tommaso Rossi

Abate infulato di S. Giorgio etc.

NAPOLI 1866

Προσεχε σεαυτῷ ινα προσεχης θεῳ, ως αν και αυτον σε
ειπεῖν μετα τοῦ προφητου· εθαυμασθη γνῶσις σου εξ εμου

BASILIUS

Digitized by Google

AL PRIMO E SOVRANO ESSERE ETERNO,
SAPERE, VOLERE, POTERE INFINITO;
PRIMA CAUSA,
PRIMA IDEA, ED ARTE, E FORMA UNIVERSALE
DEL MONDO INVISIBILE;
DELLE PARTICOLARI FORME, ED ARTI ED IDEE
SOSTANZIALI INTELLIGENTI;
DEL VISIBILE
DELLE PARTICOLARI FORME E IDEE MODALI MATERIALI;
DEL PICCIOL MONDO
DELL'UNA E DELL'ALTRA NATURA MIRABIL COMPOSTO,
CERTISSIMO PRINCIPIO CREATORE E MODERATORE,
PROVVIDO, BENEVOLO, BENEFICO, BEATIFICO:
AGLI INTELLETTI PURGATI E ILLUMINATI
SOLE SENZA OCCASO, RILUCENTISSIMO;
AGLI IMPURI E CIECHI MANCIPII DEL SENSO,
DELLA MATERIA ADORATORI,
OCCASO PERPETUO E NOTTE;
QUESTO LAVORO DI NATURALI LUMI,
DELL'AMPLISSIMA TELA DELLA NATURAL TEOLOGIA
MINIMA PARTICELLA,
LA MINIMA TRA LE CREATURE RAGIONEVOLI
DEVOTAMENTE DEDICA E CONSACRA.

Digitized by Google

PREFAZIONE

L'opinione del sapere dello Spinosa presso alcuni esser può maggiore di quel che veramente esser deve; imperocchè l'uscir di schiera colle novità, nei petti più deboli, di singolarità e di eccellenza suol essere argomento. La qual cosa se in ogni genere di lettere è vera; nelle cose della religione, per le lusinghe del senso che oscura l'intelligenza, non di rado avviene che quelle scritture che i misterj offendono più avidamente si cercano, e in maggior pregio si tengono; gli autori poi come singolari ed eccellenti si lodano ed esaltano. Ma lo Spinosa, checchè sia del suo valore nelle matematiche discipline, per le sublimità metafisiche d'ogni necessario strumento fu sprovveduto; e come dalle sue cose si può argomentare, per certo natural temperamento a quelle speculazioni fu in ogni modo inetto. Dalla famosa cartesiana definizione dell'animo dell'uomo, che noi con una brieve disputazione latina nel suo vero e proprio senso abbiamo esplicata e difesa, egli, lo Spinosa, non potendo penetrare nell'ampio e profondo di quella natura, ma nelle superficiali cognizioni fermandosi, subitamente si condusse a credere che l'anima ragionevole altro che un fluore di minute e lubriche cogitazioni non fosse, e perciò materiale ella fosse e mortale. E da quello che nella medesima scuola della materia si deffinisce, non brigandosi di estimare la necessaria indissolubil comunicazione dei rapporti dell'ordine ed ingegno mondano, ma sol nei moti e modi materiali affisandosi, col primo aspetto di quelle cose terminò le osservazioni; e così gli parve, deposta dal soglio la mente creatrice e formatrice, il principato dell'Universo alla cieca materia concedere. Il che con ragione allo Spinosa il nobilissimo Sig. Doria imputato avendo, ad onta di lui e senza ragione il difende l'orgoglioso antagonista: conciosiacchè tanto sia il dire, che una cosa non sia e non possa essere, quanto l'affermare che ella sia di manifesti contraddittorj contesta; come della gloriosa Divinità aver fatto lo

Digitized by Google

Spinosa nel corso della Disputa dimostreremo. Così sviato e sprovveduto, fra le angustie di quelle generali tenuissime cognizioni ristretto, più oltre in quella natura, che ha pure a suo modo ampiezza e profondità, non ricercando; di là, da quella confusione e in quel bujo ha formate definizioni ed assiomi, e in parte ancora gli antichi e ricevuti ha malamente applicati; ed indi traendo argomenti, l'empia ateologica macchina ha costrutta e contro al cielo innalzata. Incredibile perversità e tracotanza, neppure nelle tenebre del gentilesimo udita giammai! perciocchè in quei tempi, sebbene vi furono pochi filosofi di picciola nazione, che su questo punto incerti e dubitosi si mostrarono, niuno tuttavia si trovò, che con argomenti a combattere, e come impossibile rigettare la somma verità avesse voluto. Lo stesso Epicuro, famoso maestro di licenza, è chiaro dalle sue memorie, che la Divinità da dovvero avesse conceduta: quantunque non intendendo la segreta guisa da una parte, e dall'altra nei disordini dell'umana generazione riguardando, dalla fabbrica e dal governo del mondo rimossa l'avesse. Adunque quello, che nella somma modal ragione del mondo e nella sostanzial ragione dell'uomo ad ognuno che vi si rivolga è manifesto, convien notare; e di là l'una cosa dall'altra traendo fuori ed esplicando e dilatando, di naturali lumi tessere la scienza dell'animo dell'uomo e della mente del mondo, che sono della natural Teologia l'obbietto intero; giacchè degli spiriti puri, che nè la coscienza dimostrare nè il senso può attingere, la cognizione dalla Teologia rivelata è uopo aspettare. Or se noi per questa via nulla conseguito abbiamo, del primo nella prima disputazione, e del secondo in questa seconda, ai più elevati ingegni ed eruditi ne lasciamo il giudizio. Almeno questo è il cammino che abbiam tenuto, ed a questo segno abbiamo riguardato: almeno, il che osiamo dire affinchè importuna modestia la dignità delle cose non offenda, con tanta lucidezza e tanta certezza cogli occhi dell'intelletto scerniamo quelle due principali verità, con quanta non veggiamo il sole cogli occhi della fronte. Rimane ora, che prevegniamo le accuse di temerità ed arroganza, che altrimenti ci verrian fatte contra, perchè contro ai dettami, com'ci pare, del famoso Sig. Locke abbiamo im-

preso a dimostrare le idee innate. Diciamo adunque che noi abbiamo riverita e seguita l'autorità degli antichi filosofi greci e latini coi quali tutti gli altri ancora dei secoli più recenti fino al Locke concordemente, che nell'uomo vi sieno quelle idee, come una verità manifesta hanno insegnato; da quelle lezioni poi non altronde abbiamo ricolti gli argomenti. Sicchè non l'opinione nostra nè i nostri propri sentimenti all'opinione ed a' sentimenti di quel lodatissimo scrittore abbiamo antiposti, che sarebbe per certo una intollerabile insolenza; ma più l'autorità e ragionamenti di tutti gli antichi e di tutti i recenti dalla forza degli argomenti siamo stati costretti a seguire. Ma questa difesa a mio giudizio non è necessaria, perciocchè il Sig. Locke non ha del tutto quelle idee negate assolutamente, ma tali quali alcuni Autori le han volute, cioè da Dio negli animi, che da sè per loro natura non avrebbono, a bella posta impresse, vive espresse e rilucenti che vi sieno: questo è ciò che il Locke à stimato e dimostrato essere d'ingegni troppo creduli un solenne pregiudizio. E noi, tali quali esser devono alla variabil natura dell'uomo convegnenti, le concediamo, quali cioè della natura ragionevole naturali produzioni non vivaci, espresse, rilucenti, ma languidette ed alquanto oppresse ed oscure; le quali poi di mano in mano col variare degli anni si ravvivino esprimano ed illustrino. Comunque sia, nè l'idea di Dio, che nel cielo della intelligenza dell' uomo è tra le altre maggiore e più luminosa, nè la dimostrazione del Cartesio, che sempre illustre da' più celebri autori è stata riputata, dovevamo noi per l'opinione di coloro che il parlare del Locke non intendono bene, lasciar cadere dal loro antico pregio. Che se quel nobile scrittore, come all' idea della felicità l'innascimento ha conceduto, così fatto avesse della idea di Dio, non piccola parte della presente fatica ci avrebbe risparmiata. Finalmente è uopo avvertire che di quei valentuomini, che in gran numero contro allo Spinosa hanno scritto, niuno affatto è stato da noi veduto, che viviamo in luogo dove povere biblioteche simiglianti opere non sogliono somministrare. Il perchè, se la maniera da noi tenuta, o alcun nostro pensamento con la maniera o pensamento di alcun di loro si troverà convenire, credano piuttosto che una me-

desima verità possa più distinti e diversi intelletti fecondare; e non già, che a manifesto pericolo ci siam voluti esporre di essere di plagio convinti. Sebbene, se questo avvenisse, più nella coscienza goderemmo, che a felici ingegni ci fossimo potuto in alcun modo avvicinare, che non ci rincrescerebbe il perder la lode dell' invenzione.

Seguono nell'edizione dell'Autore le *supplirhe* dell' Editore Nicolò Migliaccio all' *Eminentissimo* di Napoli ed a S. R. M. perchè si deguassero assegnare un revisore dell' opera che si vuol pubblicare. Fa seguito la relazione di un tal Filippo Gatti Agostiniano, incaricato della revisione della *Mente Sovrana* per parte della Curia e del Goverdo insieme. Finalmente si legge il *Decreto* della Real Camera di Santa Chiara, che autorizza la pubblicazione dell' opera in parola. Quest'ultimo documento ci piace riferire qui appresso.

Die 11. Mensis Martii 1743.

Viso Rescripto Suae Regiae Majestatis sub Die Septima currentis Mensis et Anni, ac relatione facta per Rev. Dominum Jacobum Philippum Gatti de commissione Reverendi Regij Cappellani majoris, praevio Ordine Praefatae Regiae Majestatis.

Regalis Camera Sanctae Clarae Providet, decernit atque mandat quod imprimatur cum inserta forma praesentis supplicis libelli ac approbatione dicti Revisoris. Verum in pubblicatione servetur Regia Pragmatica hoc suum etc.

Magiocco *Castagnola*

Illustris Marchio de Ipolito Praeses S. R. C. et caeteri Aularum Praefecti non interfuerunt.

Citus.

Tutti quei documenti doveansi di necessità pubblicare insieme all' opera, come si vede da una delle clausole del *Decreto* surriferito.

PARTE PRIMA

NELLA QUALE SI SPONGONO LE PIÙ ILLUSTRI DIMOSTRAZIONI.

SOMMARIO

La cognizione della mente del mondo, e la cognizione della mente dell'uomo sono due primarie cognizioni, onde dipende tutta la scienza — Sviamento degli antichi Epicurei e dei novelli.

Dopochè con una Disputa abbiam dimostrata l'immortalità dell' anima dell' uomo ; è ben fatto con altra Disputa dimostrare la realità o reale esistenza della Mente del Mondo. La qual cosa , in argomento della nostra sincera intenzione, ed ancora per la stretta appartenenza di queste due primarie verità abbiam promesso di fare nella Prefazione di quel libro. (1) Sono la Mente del mondo e la Mente dell' uomo due primi capi onde tutta la scienza dipende ; ed onde la scienza per la università della natura, e per la natura dell'uomo si stende sopra tutte le cose a compiere il circolo dell'umana erudizione. E sono, come pure ivi dicemmo, sì strettamente fra loro congiunti , che l' uno non si può del tutto ignorare o sapere , che l' altro insieme saputo o ignorato non rimanga. È cosa maravigliosa , come nella investigazione verso queste due verità due vie con principi mezzi e fini corrispondenti dirittamente conducano l' uomo. Dalle quali gli antichi Epicurei e novelli , che in rimote regioni non mancano , traviando gli uni e gli altri , malamente della natura dell' uomo divisano , e la venerevole Divinità , quelli oziosa , e questi nulla essere affatto si credono. Or noi col favor di Dio il dritto cammino nell' investigare tenendo , tutta la Disputa in tre parti divideremo. Nella prima , le più nobili dimostrazioni con nuovi lumi dichiarate ed illustrate arrecheremo.

(1) Vedi la Prefazione della Disputa — Dell'Animo Umano.

Digitized by Google

Nell'altra la dimostrazione dell' idea divina da non pochi combattuta prenderemo a sostenere. Al qual fine, delle idee innate, se vi sieno o no, fa uopo determinare. E nella terza, contro allo scempio sistema dello Spinosa, ogni nostro argomento rivolgeremo. Ed ogni parte distingueremo in più capi, secondo che ne parrà di fare, per evitare la confusione delle cose, e il disagio degli studiosi.

CAPO I.

Prima Dimostrazione dalla impotenza della materia.

SOMMARIO

Acribologia della natura materiale—Il moto del sapere e volere è il più pregevole moto—Gli atti secondari e dipendenti, non sono tali quali sono gli autorevoli e principali.

L'impenetrabilità della materia, che nel primo aspetto di quella natura si ravvisa, e che le molte ragioni che seco adduce o in sè implica, alla prima investigazione tosto appresenta, ella tuttavia sinora, quanto io so, non è stata dichiarata bastantemente. Gli scrittori da me veduti, anche dei più profondi, contenti di dire che la materia per estraposizione di parti è divisibile ed estensa, e che l'una parte resista all'altra e il suo proprio luogo contrasti, la qual resistenza i Greci dicono ἀντιτυπία e Lucrezio appella *officium*, le molte ragioni dell'impenetrabilità tutte in alto silenzio involte hanno eglino lasciate. Questa dottrina nel libro dell'immortalità già descritta, conviene ora qui replicare al presente scopo con alcuna utile novità, per non renderla rincrescevole a chi ivi veduta l'avesse per avventura. Adunque l'unica ragione dell'impenetrabilità, o piuttosto essa impenetrabilità è la real profonda e, diciam così, onnimoda distinzione che tutta la material sostanza per ogni verso distingue. Per questa siffatta distinzione le parti componenti della materia sono le une dalle altre escluse e straposte, e l'une dall'altre separabili; e in tal modo composta la materia si estende a formare od occupare lo spazio. Ed è per la cagione medesima divisibile così,

che la divisione o va all'infinito, o finisce in parti estremamente minute, scempie e indivisibili. Cotal costituzione, egli è manifesto, che non può avere nè comunicazione niuna di essere, nè penetrazione. Imperocchè come potriano le parti l'une colle altre comunicare, e l'une l'altre penetrare, essendo l'une dall'altre nell'essere realmente distinte e scisse? nè può avere niuna produzione o influenza, nè processo nè dipendenza, per la medesima cagione che quella rovinosa distinzione tutta la sostanza della materia realmente distingue e dilacera e sminuzza del tutto. Non vi è cosa più alla comunicazione e penetrazione contraria, e così alla produzione e all'influenza, della reale onnimoda distinzione. Siccome la nullità è all'essere ripugnante, così alla comunicazione e a tutte le altre mentovate ragioni ripugna la distinzione. La distinzione, ove distingue, ivi annulla l'essere: la distinzione è il nulla di ogni comunicazione e penetrazione, e di ogni produzione o influenza di essere. È adunque evidente che la materia non può con seco medesima comunicare, nè sè medesima penetrare, nè niuna interna produzione o influenza verso di sè avere: e pertanto è evidente, che ella non può muovere sè medesima, non può ella del suo movimento esser principio.

L'autorità e il principato del suo proprio operare, è quella meravigliosa conversione o riflessione della sostanza a sè medesima, per cui la sostanza autorevole e principale con sè medesima inseparabilmente si ricongiunge e, da sè procedendo e in sè ritornando, ella è del suo operare principio e fine. Dal che si vede che l'autorità e il principato dell'operare è il più alto grado della più perfetta comunicazione e penetrazione; è similmente la più nobile maniera di produzione; è somma e sovrana comunicazione e penetrazione, che non più alla del tutto scomunichevole e impenetrevole sostanza della materia può convenire, di quello che alle tenebre la luce, alla morte la vita, ed all'essere il nulla convenir possa. Il voler la materia con autorità e principato d'operare, è volere accozzare insieme due estremi rigidi contradittori, cioè dire, somma comunicazione e penetrazione di essere, e somma scomunicazione e impenetrabilità.

L'essere della materia, che io ho minutamente descritto, (1)

(1) Intendi nella Disputa già citata.

è alla vista di ognuno esposto. Le ragioni che io ne ho esplicate della distinzione, scomunicazione e delle altre proprietà sono tutte manifestamente in quell'essere implicate; e in quelle pur manifestamente si ravvisa l'impotenza della materia al moto; anzi elle sono essa impotenza al moto, sono la totale impotenza della materia al muovere e ad ogni qualunque operare. Io non ho fatto altro che notar quello che ognuno può osservare e che nel primo aspetto della material natura ci si presenta. È adunque cosa evidente, che la materia da distinto immaterial principio esser dee mossa. Nè solo per argomento si conchiude che il principio movente del mondo esser dee immateriale, penetrabile e intelligente; ma dirittamente l'essere intelligente, siccome nella sua idea o concetto implica la penetrabilità, il che nel libro dell'Immortalità e nella terza parte del presente abbiamo dimostrato, così include ancora la potenza a qualunque operare, ed a muovere specialmente.

La potenza di operare verso di sè e di sè muovere vedesi distinta ed espressa nel sapere e nel volere mentale. La mente col sapere e volere ella sè medesima e le altre cose intende e vuole; e intendendo e volendo sè medesima, le altre cose agge, regge e muove. La penetrazione, la cognizione e il volere sono il vero e proprio e perfetto moto mentale. L'azione e il moto sono una cosa medesima. Non vi può essere nè si può pensare, nè moto senza niuna azione, nè azione niuna senza moto. L'azione del sapere e volere è la più sublime e più pregevole per tutta la natura. Il moto del sapere e volere è il moto più virtuoso e più perfetto. È un moto alla natura penetrevole confacente, senza estensione e senza successione di luoghi e tempi. È il moto penetrevole, è il moto autorevole e principale. Il moto materiale alla natura materiale adattato, è moto impenetrevole, sdruccevole, fugace, caduco, con distinzione e successione di luoghi e di tempi, è il moto subordinato e dipendente. La mente col volere suscita e regge il moto della materia: al volere mentale segue il muovere materiale: il volere è il moto della mente, e il moto è il volere della materia. Il volere col sapere è il moto verso di sè con che la mente intende, vuole, agge, regge e muove sè medesima; e questo è il moto autorevole e principale onde

il moto secondario e dipendente procede della materia. Generalmente la potestà di operare verso di sè, ella è ancora potestà di operare verso le altre cose. Di quel vulgatissimo principio, del dare ad altri ciò che si ha, e ciò che non si ha, di non potere ad altri dare, questa è la verace interpetrazione. L'avere e il potere verso di sè, è il dare e il potere verse delle altre cose. La mente col moto del sapere e volere alla sua eccellente natura adatto, imprime nella materia un moto alla materia confacente. La mente il sapere e volere comunica alla materia, e sì la muove e forma. La più vera origine delle cose è che mente sovrana l'ogni sapere e volere abbia comunicato alla materia; con che la materia con ogni moto mossa, e con ogni ingegno abbia formata. Nè perchè il moto della materia è impenetrevole, per questo è da temere che del moto penetrevole mentale non possa essere produzione. Anzi è questa una necessità, che gli atti secondari subordinati e dipendenti non sieno tali quali sono gli autorevoli principali e indipendenti, perciocchè se gli uni e gli altri fossero a un modo, non ci sarebbe ragione, perchè l'uno fosse secondario, e primario l'altro; l'uno subordinato e dipendente, l'altro indipendente e principale: e così, dovendo o procedere in infinito o girare oziosamente, l'atto rimarrebbe senza principio. L'essenza mentale perchè prima e principale essenza è penetrevole, e il moto mentale è ancor esso penetrevole, perchè primo e principal moto. E la natura materiale, perchè secondaria e subordinata è impenetrevole; e il moto materiale è impenetrevole, perchè è secondario moto e dipendente. Così certamente stanno le cose, per fermissimi principî senza contradizione accertati dalle prime origini della Filosofia insino a noi. Coloro ai quali rincrescono le accurate investigazioni, soffrino e durino alquanto; e nella materia e nella mente, le di loro proprietà, e le ragioni nella propria loro intelligenza ricerchino: che l'une e l'altre, dell'una e dell'altra natura, tali quali noi le descriviamo, sicuramente ritroveranno.

CAPO II.

Seconda Dimostrazione dal Moto.

SOMMARIO

Si dimostra la fermezza dell'Aristotelico argomento—L'antitipia dell'operare proviene dall'antitipia dell'essere—La materia si muove per esterna impulsione e non per interna influenza—Il moto è sempre nuovo—Si scioglie l'unica opposizione degli avversari—Il moto degli animali non è autorevole.

Dalla precedente è del tutto distinta la famosa dimostrazione di Aristotele; quella dalla natura della materia, e questa da esso moto la necessità di esterno distinto principio movente dimostrando. E questa, che infino sublimi spiriti del Peripato d' infermezza non han dubitato di accusare, e le recenti scuole comunemente dispregiano, vegniamo ora noi a dimostrare che ella delle più ferme e più certe e pregevoli sia da riputare. E due chiarissime e saldissime ragioni ne adduciamo: l'una dall'essere della materia, non già mostrando la di lei impotenza al moto, che è stato fatto, ma che di quel tale essere tal sia il moto, che sempre da esterno principio dipenda; e l'altra dalla natura del moto di per sè considerato separatamente. Cominciando dalla prima, l'antitopia, cioè la mutua resistenza delle parti della materia, è infino al senso manifesta. Elleno, nell' occupare i luoghi, l'une alle altre resistono, e mosse l'une l'altre si spingono e cacciano. Questa che propriamente dicesi antitopia, proviene dalla mutua esclusione delle medesime parti nell'essêre: le quali nell'essere si distinguono ed escludono, è in certo modo, l'une alle altre nell'essere resistono. La distinzione reale delle parti, è reale esclusione, e in certo modo resistenza, per cui le parti distinti luoghi ottengono, e sì da luoghi si escludono e strapongono. Questa mutua esclusione antitipia dell'essere si può nominare; siccome la propria antitipia, che è la mutua resistenza ed espulsione, si può dire esclusione dell'operare. L'una e l'altra è manifesta, e l'una cioè l'antitipia dell'operare, dall'altra, cioè dall'antitipia dell'essere proviene. È

certissimo assioma, che qual'è l'essere, tal'è l'operare; l'essere è principio dell'operare, l'operare è produzione dell'essere. Non può l'uno dall'altro a niun patto variare. Siccome la materia nell'essere con parti tra loro distinte ed escluse e straposte, che è dell'essere antitipia, si estende a formare e ad occupare distinti luoghi; e con ciò per mutua esclusione e straposizione di parti è estensa, che è il suo essere: così per mutua resistenza ed espulsione di parti che da' luoghi l'une l'altre si spingono ed espellono, che è la propria antitipia, procede a muoversi, che è il suo operare. Nè la mutua esclusione dell'essere può soffrire interna d'essere comunicazione, onde la materia di ogni interna comunicazione cassa, coll'esclusione e straposizione delle parti si estende ad essere: nè la mutua resistenza ed espulsione può interna produzione ammettere, onde la materia di ogni interna influenza priva, colla resistenza ed espulsione procede all'operare. Nell'essere, fra interna comunicazione e mutua esclusione non vi ha mezzo niuno. La mutua esclusione delle parti, ogni comunicazione tra loro affatto esclude. E nell'operare, fra produzione o influenza interna, e mutua resistenza ed espulsione similmente non vi è niun mezzo; perciocchè la mutua espulsione delle parti ogni produzione interna od influenza da loro in tutto espelle. È adunque evidente che qualunque parte della materia muovesi, è da altra parte espulsa, che è l'antitipia dell'operare: siccome è evidente che qualunque parte della materia vi è, è da altra parte esclusa, che è l'antitipia dell'essere. Or qual'è se non questa, la prima proposizione del filosofo, che come falsa rigettano, e ne dispregiano l'argomento? Alla quale, giunta l'altra pur certa ed evidente, che nella serie dei principi moventi non si può procedere in infinito, nè si può in giro andare, perchè l'infinito della materia è impossibile, e il circolo è ozioso e infruttuoso; e inoltre nè in infinito procedendo, nè oziosamente girando, primo principio movente si può ritrovare; e pertanto nell'uno e nell'altro modo, il moto senza principio primo si rimarrebbe; segue immantinenti che fuori della materia vi debba essere un principio primo, che esso sè medesimo movendo, mosso abbia e muova la materia: e questa è dessa l'Aristotelica dimostrazione. Qui ancora sol le idee e le corrispondenti realità so-

nosi esplicate ed ordinate: onde è per certo da maravigliare che filosofi di gran nome lo abbiano potuto preterire, per travedere la robustezza e lucidezza di questa dimostrazione. L'unica loro lievissima opposizione, dopochè l'altra impromessa ragione avrem dichiarata, nel fine disciorremo. L'altra ragione è la novità del moto della materia. La materia nell'essere, poichè già è, ed essendo con positiva realità permanente, il nulla ha superato, può parere antica, e che ella da sè sia, e può alcuno ingannare; non così è nel muovere; perciocchè il moto è sempre nuovo. La materia, nel muoversi sempre con nuovo moto, incessantemente si rinnovella. Ecco, come per altra via si conferma l'Aristotelico argomento.

Quel che è nuovo, che nuovamente è, non può da sè essere; ma da distinto estrinseco principio deve all'essere pervenire, per non dovere provenire dal nulla. Per contrario quel che è da sè, non è nuovo ma antico. L'αυθεντια dei Greci, che io appello autorità, ella è indivisibile: non può in alcun tempo cominciare nè finire: quelle cose perciò che nuove sono, che nuovamente vengono all'essere, non ponno essere da sè medesime, ma da altro principio deono procedere. La novità del moto è somma. Ogni qualunque cosa si fa, è nuova, nuovo essere ricevendo. Il moto, con continue novità si fa sempre; annullato il preterito, sempre nuovo essere riceve. Per lo perenne flusso delle parti, che l'une alle altre succedono, il moto sempre si rinnova. La mutazione è, diciam così, novazione. Il moto è essa mutazione. Quando un corpo si muove per intervalli; allora, che con nuovi moti nuovamente impressi ei si muova, niuno può dubitare. Contuttociò, niente minor novità è quella del corpo che si muove perpetuamente. Poichè ivi il moto colla quiete s'interrompe, e qui colla real profonda distinzione, nell'acronismo più cospicua, si distingue e sminuzza. Non vi è cosa più chiara della novità del moto: niente è più manifesto di quello, che qualunque cosa si muove, sempre si rinnova, novello essere ricevendo. Adunque è evidente, che, qualunque cosa si muove, da altro principio distinto dee esser mosso—che è la proposizione del Filosofo (Arist.). Per queste due fermissime ragioni da noi avvertite, quella proposizione ei tenne per evidente; e non già come altri han creduto, per la induzione; la quale, stolta cosa era

voler condurre per tutta la immensità della natura, che infinite meraviglie presenta al senso dell'uomo; e che il solo aspetto dei moti celesti, che son sempiterni, render potea dubbiosa. Giacchè il senso, onde l'induzione prende ogni sua forza, di quei soli corpi moventi ci può far fede che da altro principio sien mossi, i quali vede dalla quiete al moto trapassare.

L'unica opposizione, che a questo luogo ho riservata, è del moto degli animali, che a quei filosofi è paruto autorevole, da interno proprio principio dipendente. Dal che parve loro, che la proposizione del Filosofo; che ogni cosa che si muove, da altro principio essere dee mossa, generalmente non fosse vera. Ei si può dire che il moto degli animali sia in alcun modo autorevole, cioè che gli animali in alcun modo da sè si muovono; perchè per gli organi adatti, per l'aura celeste che vi si aggira, e per le cieche idee nel celabro impresse muovendosi o riposando secondo le utilità ed i bisogni della vita, e per tutto il corso della vita durando; e il soccorso continuo di nuove aure e nuovo vigore celandosi al senso nostro, può parere, ed è in alcun modo il loro moto autorevole e indipendente. Ma in effetti propriamente non è, nè veramente si può giudicare essere tale, per l'anzidetto soccorso che a'sensi incospicuo, è alla ragione manifesto; non potendo dubitare niuno, che i primari principi attivi della natura non lo restaurino e confortino continuamente; il qual ristoro e conforto sottratto, gli animali tosto languirebbono, e perirebbono alla fine. Inoltre il vero moto autorevole e indipendente, come nel principio detto abbiamo, non comincia nè finisce giammai, qual certamente non è il moto degli animali. Vi è nell'uomo una più pregevole autorità; ma poichè quei moti ancora che il nume regge della mente, senza il perenne conforto dei celesti principi, ancor essi forza è che manchino; non può l'autorevol moto dell'uomo restringere la generalità dell'Aristotelica proposizione. E tanto basti aver detto al presente proposito.

CAPO III.

Terza dimostrazione dall'idea del Mondo.

SOMMARIO

Modo senza moto non può essere—Acribologia del modo, idea, ingegno del mondo—Ogni effetto alla sua causa si deve riportare—Vera cagione del consenso comune di tutti gli uomini nell'essere divino—Del precedente discorso si forma una giusta dimostrazione—L'ingegno del mondo è uno, penetrevole ed individuo—L'opera ingegnosa è un reale sillogismo: come il sillogismo è un ideale ingegno di opera—L'unità dell'ingegno del mondo è la causa della costanza dell'essere e dell'operare—Si discopre la vanità del sistema Epicureo—Da causa uniforme, uniforme effetto provione—Il moto della materia nel vuoto sarebbe caduco e rovinoso—Ogni varietà da un sol principio proceder deve—Il moto della materia nel vuoto sarebbe naturale e necessario—L'infinito è il rifugio della ignoranza degli Epicurei—Gli Epicurei ogni sapere ed ogni volere donano alla cieca materia.

Dal moto al modo, che è l'idea, o forma, o ingegno, conviene ora trapassare. Siccome prima dall'impotenza della materia al moto, abbiamo dimostrato, fuori della materia dovervi essere un sovrano immateriale principio, che mosso abbia e muova la materia; così dall'impotenza della medesima al modo, o idea, o forma, dimostreremo che fuori della materia, vi debba essere sovrano intelligente o ingegnoso principio, che la materia moderata abbia e formata. E sebbene dall'impotenza al moto, seguane ancora la impotenza al modo; dacchè modo senza moto non si possa ottenere: tuttavia come il modo dal moto è una cosa distinta, così questo che ora vegniamo a proporre, è da quel primo un distinto argomento; ed è di quello più plausibile e più luminoso, poichè il rapporto del modo o idea al principio ideale o intelligente, è più aperto e chiaro di quello che sia il rapporto del moto al principio immateriale. Or che nel mondo sia modo, o idea, o ingegno, è cosa al senso stesso manifesta. Le prime e principali parti, Acqua, Terra Cielo, con certe misure e forme, sono tali e tante, quali e quante deono essere, nè più nè meno. E sì sono elle moderate e formate, e

di tali e tante attività, e abilità fornite, che con mirabil consenso cospirano, e convengono alla costituzione e conservazione dell'Universo. Similmente co' primi ed universali moti dei primi corpi universali, i moti secondari, minori e particolari dei particolari corpi pure a maraviglia insieme concordano; questi il moto di quelli secondando, e quelli a questi sempre nuovo vigore somministrando. Così il numero si raccoglie e aduna, le attività ed abilità si adattano e combaciano, così le contrarietà dei contrari principi si mitigano e temperano; chè il numero è uno, una la virtù, uno il supremo principio operante, una è l'opera con inflessibil costanza, con immensa pienezza, con infinite varietà, con magnificenza, vaghezza, splendore, frutto e dilettamento. Infine all'idea ed ingegno di tutta l'opera devesi pure con ispezialità aggiungere la varietà e la copia delle idee e degli ingegni seminali di tante spezie di cose, quante la storia per tanti secoli non ha potuto ancora tutte raccorre, e raccomandare alle lettere. Da questo maraviglioso spettacolo agli occhi di tutti esposto, nasce la comune persuasione dell'autorità e principato divino per più ragioni. Prima, perchè con naturali lumi e dettami ognuno intende, che siccome ogni effetto alla sua causa si deve riportare, così ideale ed ingegnoso lavoro ad ideale ed ingegnoso principio si deve riferire. Secondo, perchè il senso dell'uomo, nel senso e coscienza del suo proprio ingegno, anticipatamente sente e apprende la necessaria relazione e dipendenza di opera ingegnosa da ingegnoso principio. Finalmente il sovrano ingegno e magistero dell'amplissima opera mondana, con tanta costanza ordine ed armonia, con tanta ubertà varietà luce, bellezza utilità e voluttà, quanta più non può essere, fortemente ferisce il senso dell'uomo e il convince, e al primo aspetto persuade, sè essere lavoro di sovrana sapienza. Queste sono le cagioni per le quali ogni nazione di uomini, ed ogni uomo di ogni nazione, nel primo chiarore dell'intelligenza, con natural ragionevole produzione, senza sforzo e senza cammino d'argomenti, tosto riconosce che sovrano principio intelligente ha il mondo prodotto ordinato e formato. Mentiscono coloro che dicono; che paralogismi di animi paurosi, e inganni d'ingegni maliziosi abbiano tra gli uomini la religione introdotta. Imperocchè ove sono le vere ragioni valevoli a

Digitized by Google

produrre una cognizione, e ove gli argomenti conchiudono, il voler riportare quella tal cognizione ad inganno od errore, è errore ed inganno, è trasporto di licenzioso volere, non giusta determinazione di sapere. E mentiscono quelli, che ingannati da equivoci rapporti di confuse istorie, niegano essere comune persuasione questa dell' autorità e del principato divino. In altri luoghi di questa disputa farem vedere la scempiezza degli uni e degli altri. Ora più ne torna conto del precedente ragionamento formare una giusta dimostrazione.

L'ingegno e il lavoro dell'universo è comunichevole, penetrevole, uno, indivisibile: la materia è incomunichevole, impenetrevole, molteplice, divisibile. Dunque l' ingegno e il lavoro dell'universo non già dalla materia, ma da comunichevole, penetrevole, uno e individuo principio, qual'è l'intelligente, è dovuto provenire. La seconda proposizione quì ed altrove più fiate abbiamo con evidenza provata: or faremo il medesimo della prima.

Pel combaciamento, cospirazione e consenso delle moli e dei moti e modi da noi spiegato, le parti tutte in fra di loro l'une all'altre, e gli uni agli altri modi e moti, e principî a' mezzi e a' fini, e questi a quelli hanno necessario rapporto. Per questo rapporto il tutto dell'opera mondana comunica con tutte le sue parti e con ciascuna di loro; e tutte e ciascuna di loro penetra, e in tutte similmente è ed insiste: e le parti col tutto, tutte e ciascuna di loro comunicano e lo penetrano, e in quello insistono e sono all' incontro; e con tal reciproca comunicazione, penetrazione e insistenza si accolgono e unificano, e formano un comunichevole penetrevole ed individuo ingegno. Uno adunque penetrevole, comunichevole e individuo principio operante dee averlo ingegnato e prodotto; qual'è il principio intelligente ed ingegnoso, e non è la materia. Qualunque opera ingegnosa intendere e comprendere non si può, se non da un solo principio intelligente. Il rapporto e la connessione di simigliante opera, dal principio per tutt' i mezzi raccogliesi in uno ad essere espresso ed inteso; e perciò, una intelligenza, ed un sol principio intelligente sol può esprimerlo e intenderlo. Se l'espressione e l'intelligenza non è una, il numero si disordina, l' ordine si scompiglia, e la connessione e il rapporto

si dissolve. L'opera ingegnosa è un sillogismo; e come il sillogismo non s'intende se non raccolto nella espressione di una intelligenza, così l'opera ingegnosa. Il sillogismo dell'opera, per essere inteso, deve farsi sillogismo nella intelligenza. Per intenderlo l'intelligenza deve fare un sillogismo espressivo dell'opera. È adunque evidente, che uno dev'essere il principio intelligente di qualunque opera ingegnosa; ed uno ancora esser deve il principio efficiente. Perciocchè, se per intendere è necessario, che l'unità dell'opera ingegnosa, nel principio intelligente si riceva ed esprima; per fare, è necessario che quella unità dal principio efficiente proceda, e fuori s'imprima. L'unità dell'ingegno indissolubile, quanto richiede che un principio intelligente l'esprima per intenderlo, tanto richiede che un principio efficiente fuori l'imprima per produrlo. Dell'opera ingegnosa, uno è il principio intelligente insieme ed efficiente.

Questo rapporto è ideale, perchè è intendevole, e perchè da intelligenza procede; ed è vero e reale, in esse cose realmente esistente ed operante. Questo rapporto è il fondamento della mondana costituzione. Per questo la macchina sussiste, e persiste il moto e l'azione. Tutto il numero connettendo e conchiudendo in un sovrano conciglio è temperamento dei primi corpi e principi attivi ed abili, e fa che il moto del cielo e dello stello è costante; e l'incostanza de' pianeti è regolata; e la terra in sè accolta, immobile si riposa; e l'acque or sospinte dalla loro natura rigogliosa, or dall'universal circompressione rispinte, fluttuano ma non trapassano i fini; e tutti generalmente i periodi degli altri movimenti, e delle generazioni perennano. L'unità comunichevole, penetrevole, e individua dell'ingegno mondano è l'unica potentissima cagione di tante maraviglie. La presente dimostrazione, il sovrano ingegno dell'amplissima fabbrica mondana sottragge ugualmente alla materia e alla fortuna; onde gli Epicurei, quanto è per questo argomento, invano, disperando di trovare il principato delle cose nella natura materiale, rifuggono al concorso fortunoso delle di lei particelle. Contuttociò, per abbattergli colle proprie loro armi, vediamo nella vanità, e nella perversità de' loro ragionamenti di scoprire il grand'errore. De' molti e vari modi di moti e congressi al grande uopo

necessari, niuna causa gli Epicurei arrecano. Il diffinir le cose per falsa cagione, è errore ed inganno. Ma il volerlo fare senza niuna cagione allegare, è somma stoltizia o audacia. Il vuoto, l'intrinseco pondo della materia, il moto delle particelle nel vuoto, tutte queste cose hanno potuto eglino affermare con alcun colore: ma di tanta varietà di moti, e congressi, quanta al mondano edifizio ed alle infinite spezie di cose abbisogna, niuna cagione nè vera nè apparente addurre han potuto, nè ponno. Nel vuoto difformità non si può trovare: la gravità nella uniforme materia, uniforme esser dee. Adunque tutte le particelle uniformemente, o giù o su, o a destra o a manca si deono muovere. Conciossiachè da una medesima causa un medesimo effetto deggia provenire. La varia figura, che qualche varietà indur possa, si può pensare; ma che di più, altre di quà, altre di là, altre in questa parte, altre in contrario muovansi; e inoltre che tutta diciam così l'onnigena varietà di moti e d'incontri e appicchi e congressi che fan di mestieri, tentino; questo sicuramente non si può pensare, nè fingere. È verissimo quello, che Tullio dice, che gli Epicurei compartono tra gli atomi gli ufficî; cioè dire, che agli atomi concedono ingegno a dover ciascuno que' moti seguire, che fanno uopo al gran magistero. L'impudentissima impudenza vedesi espressa non oscuramente nella vergognosa istoria del più miserevole stato della corrotta ragione umana in quei versi:

> **Sed quia multa modis multis primordia rerum**
> **Ex infinito jam tempore percita plagis,**
> **Ponderibusque suis consuerunt concita ferri;**
> **Omnimodisque coire, atque omnia pertentare**
> **Quaecumque inter se possent congressa creare;**
> **Propterea fit, uti magnum vulgata per aevum,**
> **Omnigenos caetus et motus experiundo,**
> **Tandem conveniant ea, quae conventa repente**
> **Magnarum rerum fiant exordia saepè,**
> **Terrai, maris, et coeli, generisque animantum.**

Si può a questo aggiugnere, che il moto della materia nel vuoto non sarebbe virtuoso, ma difettoso, non sarebbe operoso, ma scioperato; non da virtù, ma da difetto provegnente. Perchè la materia col vuoto non consente e non si ac-

queta, quindi si può pensare che inquieta si muova. Questo cotal moto saria un moto caduco o rovinoso, che invano nel vuoto tenderebbe alla quiete che non potrebbe avere. Ora tale essendo, varietà niuna non può affatto avere in niun modo. Uno essendo il difetto della materia, ch'è di sua natura al moto impotente; per mancamento di virtù al moto virtuoso, e per difetto di sostegno alla quiete, rovinosamente sempre ad un modo si moverebbe. Dal difetto niuna varietà si può aspettare se causa estrinseca non v'intervenga, che alcuna variazione v'induca. La varietà generalmente da principio virtuoso dipende. Niuna cosa può essere senza principio producente, che è il virtuoso. Tutta la varietà dell'essere prodotto, da un solo principio fecondo e copioso per mezzo di produzione proceder dee. Adunque i vari moti, onnigeni, diciam così, al vizioso, scioperato e sterile moto della materia non si devono attribuire.

In fine, qualunque sia il moto della materia nel vuoto, egli è certamente naturale e necessario: per lo che i varî eventi, e incontri, e congressi in varie regioni dell'infinito spazio dovrebbero prestamente terminare, e le varie particelle prendere tosto ciascuno il lor cammino, o in quello una volta preso, con un medesimo tenore persister sempre.

L'infinito spazio non giova al proposito degli Epicurei; perchè in distinte regioni distinte adunanze separatamente farebbono le loro funzioni. Nè l'infinito tempo: perchè la natural necessità che i moti reggerebbe, finalmente ad un certo determinato modo di movimento gli atomi restringeria. Gli andirivieni, i raggiri, i sempre nuovi incontri e risalti, e lo nuove sperienze e prove di nuovi congressi e concigli e soccorsi, e le irruzioni di nuove materie da una in altra regione dello spazio, sono moti d'ingegno, sono liberi e volontari, che la fantasia degli Epicurei finge nella materia. Messa pure da banda la necessità, quell'onnimoda varietà non vi può essere, nè si può fingere in alcun modo.

L'infinito spazio, e l'infinito tempo sono ricovero dell'ignoranza. È solenne costume degli Epicurei il rifuggire all'infinito: quelle cagioni che non possono ritrovare, eglino abusando la idea confusa dell'infinito, che ogni cosa pare che contener deggia, tutte assegnano all'infinito: e così adoperano

per tutta la storia dei loro deliri dal Caro descritta. Ma le infinite prove e riprove per l'infinito tempo o nell'infinito spazio, in essa materia e nelle di lei particelle dovriano dimostrare; il che finora non hanno fatto, nè faranno giammai. Il lavoro meraviglioso dell'amplissima opera, con ordine, costanza, utilità, frutto, vaghezza e splendore, tante volte mentovato e descritto, coll'infinite varietà de' vari ingegni delle particolari forme che compiono ed ornano l'universo, è manifesto ingegno dell'ogni sapere, è manifesta virtù dell'ogni potere divino. Gli Epicurei, tanta varietà fingendo nella materia, non avvedendosene essi, alla materia donano sapere e volere. Occasione dell' inganno è l'ogni pazienza, cioè l'abilità e flessibilità della materia ad ogni modo, moto e forma; nella quale i propri loro ingegni trasferendo, l'onnimoda ingegnosa varietà, che è parto dell' ogni sapere, e la forza del moto virtuoso, che è effetto dell'ogni volere, all'informe impotente e cieca materia stolti concedono. L'opinamento dell' autorità o del principato della fortuna è l' estremo segno di volere sviato e licenzioso; ò il più alto profondo dell'umana sconoscenza ed ignoranza.

CAPO IV.

Quarta dimostrazione dall'idea dell'uomo.

SOMMARIO

Dell'argomento del divino Platone—L'ingegno dell'uomo è universale, autorevole, uno e individuo — L'autorità e libertà, ella è la vera universalità — La scienza, l'arte e la storia nell'ingegno dell'uomo sono veraci realità — Contraddizioni degli empi — Ragioni dell'unità reale e sostanziale dell'ingegno dell'uomo.

Non intendiamo qui l'idea espressiva per cui l'uomo esprime l' essere divino, della quale a suo luogo disputeremo, ma quella idea o forma o ingegno onde l'uomo è ciò che essere deve. Da questa idea o forma o ingegno dell'uomo il divino Filosofo argomenta che nell'universo vi deggia essere Ragione e Mente universale, onde la ragione dell'uomo sia provenuta.

Poichè l'uomo è parte dell'universo, e quanto nell'uomo è, tutto dall'Universo vi è derivato; come dagli universali elementi terra, acqua, aria, luce o fuoco i particolari elementi che il corpo dell'uomo compongono, sono usciti; così vi devo essere una Ragione e mente universale, da che la particolar ragione e mente dell'uomo sia stata prodotta. Per Dio! che se l'ateismo non fosse l'estremo passo dove per licenzioso volere o perverso ragionare, o per l'uno e per l'altro l'uomo irreparabilmente si conduce, questo argomonto a convincere gli Atei solo bastevole sarebbe.

Ma affinchè il platonico argomento in certo modo forbito od aguzzato più facilmente penetri negli animi anche più restii, è uopo le proprie ragioni perchè l'ingegno dell'uomo dagli universali elementi, quali oglino sieno, non può, e da sovrano universale ingegno in ogni modo dee procedere, ben distinte ed espresse arrecare. Or l'ingegno dell'uomo primieramente è ingegno universale: secondo, è libero ed autorevole: terzo, è con verace realissima unità uno ed individuo. Per le quali ragioni tutte e per ciascuna di loro, che sono l'una nell'altra pure scambievolmente implicate, la precedente conchiusione vien chiaramente dimostrata. Cominciando dall'universalità, l'ingegno dell'uomo certamente tutti gli ingegni già fatti, quai son quelli della natura, apprende e intende; e i non fatti, quai son quelli dell'arte, concepe e forma: i quali, gli uni o gli altri, sono certi determinati e particolari ingegni. È egli adunque universale, perchè se un certo determinato particolare ingegno egli fosse, non potrebbe di tutti i particolari ingegni della natura e dell'arte informarsi, e apprender gli uni, e gli altri formare. Sicuramente quel che è certo, determinato e particolare co' confini del suo proprio essere è da tutti gli altri particolari distinto ed escluso; ed esso da tutti si distingue, e tutti esclude all'incontro: o così costretto e circoscritto da ogni parte non può, ad includere gli altri particolari e ad essere in loro, dilatarsi in verun modo. L'universale niuno dei particolari può essere determinatamente: da tutti i particolari esser deve libero e sciolto, per essere verso di tutti indifferente, o di tutti capace, a poter tutti conchiudero e contenere. Non vi è cosa più chiara di questa, che l'ingegno dell'uomo tutte le parti-

Digitized by Google

colari forme della scienza, della storia e dell'arte può conchiudere e contenere; e che per questa general facoltà, è uno ingegno universale. Ed universale essendo è libero ed autorevole; perciocchè la libertà ed autorità altro non è ella che indifferenza ed universalità e potestà a comprendere e contenere tutti i corrispondenti particolari, per non essere appunto verso alcuno di loro particolarmente determinato. L'autorità e libertà è la vera universalità; e la universalità è la verace libertà ed autorità. Per questo che l'ingegno dell'uomo può comprendere e conchiudere tutte le particolari forme della scienza, della storia, e dell'arte; per ciò appunto è libero ed autorevole, e quindi potente a intendere, e ciò che intende, a volere. Senza questa ragione, che sol per iscoprire le origini metafisiche abbiamo addotta, l'ingegno dell'uomo è sapere e volere. Il volere, che sempre col sapere è giunto, esso è e fa manifesto l'essere libero e autorevole, e l'arbitrio, o il regno dell'ingegno dell'uomo sopra tutte le cose.

Egli è adungue l'ingegno dell'uomo universale ed autorevole; e poichè è lucido ed intelligente, ciò che è di per sè manifesto, quindi segue, che egli è una luce ed intelligenza universale ed autorevole, la quale col lume del sapere illustra e a sè dimostra tutti i particolari della scienza, della storia, e dell'arte; e coll'autorità del volere, sopra i medesimi particolari i fatti approvando o rifiutando, e i non fatti facendo, ha imperio e regno. E inoltre l'ingegno dell'uomo una universal luce e intelligenza essendo, nella sua unità universale e nella sua universalità una tutte le forme scientifiche storiche e pratiche comprende e conchiude: con che vien dimostrato che l'ingegno dell'uomo con veracissima e saldissima reale unità è uno ed individuo; conciosiacchè la scienza e l'arte e la storia espressive nell'ingegno sieno realità vere; e vera realità sia tutto il sapere e volere; e reali e vere sieno altresì la contenenza, la comprensione e l'universalità. Onde la scienza è insieme essenza, e l'essenza è scienza; e così l'arte e la storia: e l'ingegno dell'uomo è una universale autorevole reale essenza e scienza; e per conseguente non della molteplice e divisibile materia, nè del turbolento fortunoso concorso degli atomi parto, ma di sovrano ingegno di mente sovrana è certissima produzione. Con-

Digitized by Google

tro a queste ragioni, tutte nel platonico argomento racchiuse, che avranno eglino a ridire gli avversari? Forse che l'ingegno dell'uomo non sia una cosa reale, o che, reale esso ingegno essendo, non sia reale la scienza? o vorran dire che la scienza sia ella reale, ma non sia al tempo stesso reale essenza? o diranno che nella scienza e nell'ingegno non vi sia universalità, nè unità, nè contenenza? o che tutte queste cose vi sieno veramente, ma non sieno vere realità? O penseranno potere affermare, che l'ingegno sia uno ed universale con universal contenenza, e che l'unità ed universalità colla contenenza sieno reali, e con tutto ciò l'ingegno non sia realmente uno con reale unità, cioè non sia una reale essenza? o che l'ingegno realmente uno ed una reale essenza, oseranno dire, che possa essere parto del concorso fortunoso delle distinte e divise particelle della materia? Ma qual di queste cose diranno, che non dicano una impudentissima contraddizione? Tuttavia fa di mestieri più dilatare e dichiarare queste cose, per chiudere da ogni parte il passo agli avversari, che nelle angustie e nelle oscurità son destri a ricovrarsi, per schermirsi dagli argomenti; ed è uopo divorare ogni rincrescimento, e ritornare a' più minuti dei primi elementi della filosofia.

Quello che è subbietto e sostegno di molti e varî modi è indubitatamente uno, e in quell'uno essere, e con quell'uno quella varietà tutta in un tempo o successivamente riceve e sostiene. Similmente quel che è principio di molte azioni ancor esso è uno, e da quell'uno essere tutto il numero delle operazioni ed azioni mette fuori. Inoltre è ancora cosa certa, che tanto i molti modi che moderano il subbietto, quanto le operazioni che amplificano il principio, altro essere elle non hanno che quello del principio medesimo e del medesimo subbietto. L'essere propriamente è del subbietto e del principio, i modi e le operazioni sono una estensione e produzione dell'essere. I modi ed operazioni ed azioni non hanno proprio essere; che altrimenti non nel subbietto e nel principio, ma in sè e di per sè sarebbono; nè da quelli proverriano, ma eglino di sè sarieno subbietto e principio, e da sè medesimi procederebbero. E poichè il subbietto e il principio sono una medesima cosa, cioè a dire, quel che è sub-

Digitized by Google

bietto è principio insiememente; quanto dell'uno e dell'altro separatamente si afferma, tanto s'intende detto di un solo essere, che è principale insieme e subbiettivo. Infine non è da dubitare che l'essere subbiettivo e principale esso è l'essere che diciamo sostanziale, esso è quello che sostanza appelliamo. Non con altra nozione o idea concepiamo la sostanza, che coll'esser ella di per sè, e così essere principio di operazioni e subbietto di modi. Or se questi elementi son veri, come sono indubitatamente, non rimane agli empi scampo per non essere costretti ad accettare, prima, che l'ingegno dell'uomo è uno ed è un'essere reale e sostanziale; e che l'ingegno propriamente è per suo proprio essere; e che i modi e le operazioni dell'ingegno moderano l'ingegno e da quello provengono e da quello e in quello sono; e che altro che l'essere dell'ingegno, onde sono e dove sono, non hanno. Ciò stante, poichè i modi e le operazioni dell'ingegno sono comunichevoli, penetrevoli, lucidi, intelligenti; e poichè cotali modi ed operazioni sono i modi più attuosi virtuosi e pregevoli che vi abbia nella natura; da tutto ciò segue immantinenti che l'ingegno dell'uomo non è un essere modale, ma sostanziale, non è modo, ma sostanza; ed è poi una sostanza comunichevole penetrevole lucida intelligente, la più pregevole e la più vigorosa e virtuosa di quanto altre la natura ne accoglia; e pertanto non è combinazione nè fortunosa nè ragionevole della materia, ma è di mente sovrana, immediata immateriale certissima produzione.

Il pensamento degli Epicurei è, che la mente e l'ingegno dell'uomo sia un'ammasso e combinazione di una materia più fina e più agevole, dove ricevendosi le forme o idee trasmesse di tempo in tempo dalla materia circostante, ne risulti un intreccio ed un concerto di idee lucide penetrevoli espressive, il quale intreccio e concerto sia l'ingegno la ragione e la mente dell'uomo. Ma qualunque sia cotesta porzione di materia, non è ella cieca? e qualunque sia l'ammasso o combinazione, non è egli un modo della materia cieca? e le impressioni ed espressioni ideali non sono esse ancora modi della materia combinata o ammassata? Così è certamente, e così essere affermare devono, ed affermano gli Epicurei. Adunque, a giudizio di questi filosofi, i modi sono lucidi pe-

Digitized by Google

netrevoli espressivi o rappresentativi , e lucido ancora e penetrevole ed espressivo è il modo della combinazione; e intanto la sostanza della materia deve essere tenebrosa e cieca e bruta. E pertanto il principio ed il subbietto non sarà quello che sono le operazioni e i modi; e le operazioni e i modi saranno quello che non è il loro subbietto e principio che gli sostiene e produce: però avranno un proprio loro essere distinto dall'essere subbiettivo e principale. Anzi il subbietto e il principio non avrà alcun'essere, non avendo niuno operare, poichè non produce nè sostiene l'essere delle operazioni e dei modi. E si potrà dire, che gli sostenga e produca, senza che nulla produca ed appresti? E nulla nè comunicando nè apprestando, contuttociò quei modi e quelle operazioni saranno sue proprie, e gli si dovranno attribuire. Sogni, deliri, portenti di pensieri prodotti da nazioni di uomini cattivati dal senso nel vivere e nel ragionare! E qui sia il fine di questo ragionamento.

CAPO V.

Quinta dimostrazione dalle ragioni invariabili della intelligenza.

SOMMARIO

La maggior convenienza degli attributi e la maggior perfezione è di maggior realità e possibilità argomento—La necessità è somma potestà ad essere, come l'impossibilità è somma impotenza—Quanto maggiore è la realtà, tanto maggiore è la nobiltà—Argomento di S. Agostino, del Pereyra, del Lullio e del Cartesio—Meravigliosa reciprocanza delle prime nozioni della intelligenza—L'essenza eterna e necessaria è penetrevole—L'essere mentale di per sè considerato, è universale ed infinito—La mente sovrana da per tutto si dimostra.

L'essere penetrevole della mente è, senza dubbio, reale; cioè dire, per convenienza di attributi costitutivi è possibile. Questa proposizione è evidente nella realità e possibilità della mente dell'uomo: donde segue infallantemente, che sommo e sovrano essere mentale, ogni sapere volere e potere contenente, è essere necessario. La realità e la possibilità ci non è altro che la convenienza e consenso degli attributi a costi-

tuire la essenza; siccome la nullità e la impossibilità è la sconvenienza e il dissenso degli attributi, diciam così, a destituire. Ciò atteso, quanto maggiore è la convenienza e la concordia degli attributi, tanto maggiore è la realità e la possibilità o potestà ad essere: siccome quanto maggiore è la sconvenienza e la discordia degli attributi, tanto maggiore è la nullità e l'impossibilità o impotenza ad essere. A quel che di per sè è reale e possibile, la maggior perfezione aggiunge abilità e potestà ad essere, nè può recare invece impedimento ed ostacolo. Ed a quello che non è reale nè possibile, la maggiore imperfezione aggiunge difficoltà o non reca facilità a potere essere. È evidente che la maggior perfezione, che è la convenienza degli attributi, è cagion di dovere, e non può essere cagione di non potere; come è evidente che la maggiore imperfezione, che è la sconvenienza, è cagione di non dovere, e non già di poter essere. È adunque evidente che col crescere della convenienza, cresce il potere, e col crescere della sconvenienza il non potere s'avvanza. Adunque somma convenienza, che è l'ogni comunione penetrevole di tutti gli attributi, è somma realtà e somma potestà ad essere, che è di essere necessità: e somma e sovrana essenza penetrevole di ogni comunione, d'ogni attributo colma, è sommamente potente ad essere, ed è perciò essenza necessaria. Siccome somma sconvenienza, qual'è la contraddizione e il rifiuto di ogni costituzione, è sommamente ad essere invalida ed impossibile, è nulla. Così la materia di per sè minima nell'essere, colla convenienza e cospirazione delle parti e dei momenti, per vari gradi di più ampie e più virtuose costituzioni cresce nell'essere, e più pregevole e riguardevole addiviene. E finalmente nell'ogni convenienza di tutta la selva immensa e nell'ogni comunicazione dei moti dell'amplissima mondana costituzione, è somma e sovrana e sommamente riguardevole e nobile. E perchè somma, benchè possibile a non essere, è già fatta ed è; benchè facile e solubile, fa forza sopra gli intelletti più deboli, per farsi credere infetta ed eterna. Tanta è la forza dell'esser sommo, a poter essere ed a dovere. L'essere penetrevole mentale, non per convenienza e cospirazione di parti e momenti si fa, ma per interna indissolubile comunicazione è: e pertanto sommo e sovrano essere penetre-

vole con ogni comunione di ogni attributo , che è ogni sapere volere e potere , è sommamente ad essere potente , ed è necessaria essenza ed eterna. E perchè colla verità dell'essere, che è la verità obbiettiva, cresce la verità del conoscere, che è la realità ideale ed espressiva, onde quanto maggiore è la realità tanto maggiore è la nobiltà , perciò la somma realità materiale del Mondo è sommamente cospicua e visibile, e in tutto è orbo chi non la vede; e la sómma realità della mente sovrana è sommamente intelligibile e nobile, e necessariamente s'intende e conosce; e chi non la conosce è dissennato del tutto. Questa dimostrazione il Cartesio il Perreyra ed il grande Agostino in varie maniere han proposta ed esplicata; ed è dei più savi antichi gentili filosofi, i quali dall'essere imperfetto della mente dell'uomo, dovervi essere mente sovrana di somma perfezione, argomentarono. Ma una meravigliosa reciprocanza di nozioni o ragioni dell'intelligenza, da cui risulta una reciproca dimostrazione, quanto io so, niuno ha finora osservato. La necessità , l'eternità, la universalità, l'infinità sono le prime e più certe cognizioni dell'uomo: ed infatti che vi debba essere una essenza necessaria, eterna, universale, infinita per la evidente ragione della impossibilità del nulla, e per lo comun senso di tutti , è certissimo. Ora siccome l'ogni essenza penetrevole contenente ogni attributo di essere include la esistenza , il che nella precedente dimostrazione abbiam veduto; così la necessità l'universalità e l'infinità includono l'ogni essenza all'incontro ; donde una altra dimostrazione risulta a quella prima per altro verso rispondente. Le quali due dimostrazioni meravigliosamente l'una l'altra si confortano e dichiarano. L'essenza dunque necessaria è eterna insieme e universale ed infinita: or ella non può esser tale nè tanta, se non è penetrevole; il che a questo modo lucidamente si mostra. La necessità è nesso indissolubile di essenza ed esistenza. L'essenza necessaria è e s'intende quella cui l'esistenza è essenziale, che l'esistenza ha con seco indissolubilmente connessa. L'eternità è primato ed autorità di essere. L'essenza eterna non ha principio estrinseco onde ad essere proceda; sibbene ha intrinseco principio: ella da sè è, e da sè medesima procede, ed è prima ed autorevole nell'essere. L'universalità è di ogni essere contenenza. La infinità

è esenzione da estrinseco principio e fine. Tutte queste ragioni sono e si scernono nell'essere penetrevole della mente, e non si scernono e non sono nell'essere impenetrevole della materia. E prima l'essere penetrevole mentale di per sè considerato è fermamente universale ed infinito; perciocchè tutte le forme esprimendo dell'essere tutte quante le deve contenere. Senonchè l'essere mentale non è tutte quelle forme dell'essere che sono al mondo, con quelle loro distinzioni proprietà e particolarità; nè a quel modo, così com'elle sono, le contiene: ma è tutte le forme senza le distinzioni e particolarità che le distinguono e dividono e terminano; perchè esso tutte le coaduna ed unifica in una reale essenza: e per questo è propriamente mentale, ideale, ed espressivo. Il qual meraviglioso temperamento e conciglio dell'essere in un modo, e del non essere in altro modo, nel libro dell'immortalità, e qui in questa disputazione contro allo Spinosa mostrato abbiamo. Per le medesime ragioni l'essere penetrevole è infinito: perciocchè tutte le forme contenendo, da niuna può essere circoscritto e terminato. Ed infatti l'universalità ed infinità sono una medesima cosa, sicchè appena le nozioni e lo ragioni se ne distinguono. È ancora eterno e necessario l'essere penetrevole, perchè con seco comunicando e sè penetrando è seco e con tutto il suo essere con indissolubil nesso d'identità avvinto; e da sè è, e da sè procede, e da sè opera, ed è a sè medesimo principio di essere e di operare. E più manifestamente si vede ciò dal sapere e dal volere; giacchè intendendo ed agendo e reggendo sè stesso, da sè stesso opera; e perchè l'operare segue all'esserè, da sè ad essere procede, e da sè è indubitatamente. Così nell'essere necessario vedesi espresso l'essere penetrevole mentale, e nell'essere mentale, l'essere necessario si scorge implicato all'incontro. Attesa da una parte la realità della mente dell'uomo, che reale e possibile fa vedere l'essere penetrevole mentale; e dall'altra, che tutte le ragioni dell'essenza necessaria, che è certissima, si adattano bene all'essere penetrevole mentale, e le ragioni di questo all'essenza necessaria convengono; e finalmente che l'essenza necessaria e la natura impenetrevole tanto discordano, quanto la identità colla distinzione, la contenenza e l'inclusione coll'esclusione, la comunione e la penetrazione

coll'incomunicabilità ed impenetrabilità, l'universalità e l'infinità colla particolarità e finizione implacabilmente contrastano; è una estrema scempiezza o impietà voler dire che l'essenza necessaria, eterna, universale, infinita non è penetrevole, o che l'essenza penetrevole, che è reale, non è l'essenza necessaria. Questo argomento alle nottue della filosofia, quai sono i mancipj del senso, è una notte; ed agli ingegni dilicati alle sottilità non avvezzi men saldo e chiaro può parere. Ma in vero, e in sè considerato, e per lo consenso delle ragioni della intelligenza e delle due dimostrazioni è tanto chiaro e robusto quanto ogni matematica dimostrazione. La mente Sovrana dunque nei mondani movimenti e nel mondano ingegno e idea, e nell'ingegno e idea dell'uomo, e nella ragione e nella intelligenza dell'uomo medesimo, dentro dell'uomo e fuori da ogni parte si dimostra. Ha inoltre l'uomo in sè innata la idea espressiva del sommo Nume, della quale toglieremo argomento, dopochè contro al Locke avremo dimostrato, aver l'uomo delle idee innate; la qual cosa quello scrittore contro tutta l'antichità e tutte le recenti scuole di filosofia ha voluto contrastare.

Digitized by Google

PARTE SECONDA

DELLE IDEE SE VE NE ABBIANO INNATE NELL'UOMO E IN PARTICOLARE DELLA IDEA DI DIO.

CAPO I.

Si prova che vi sieno con argomenti tolti dalla natura della mente.

SOMMARIO

Opinione del Locke per odio del Cartesio accettata in iscuole peripatetiche — Pregiudizi del Locke — Primo argomento — Secondo argomento — La natura materiale è principio di moto, e la natura mentale è principio di cognizione — Dell'universal senso e cogitazione, e delle particolari cogitazioni — Nell' universal cogitazione sono inteste le prime nozioni e idee, che sono i principî del sapere — Terzo argomento — De' primi sensi naturali dell' uomo — Gli infanti hanno i sensi dell'uno e del molto, del tutto e della parte, ed altri simili — Nella luce è il colmo della perfezione corporale, e nelle tenebre è effigiata tutta la malizia del non essere — I sensi dell'uomo, che di per sè lucidi sono, a poco a poco più si raffinano e dichiarano — Quai debbano essere i primi lumi del sapere ed i primi numi del volere umano — Sono ancora nell'uomo primi lumi e numi ragionevoli di ragionevole bene onesto.

È in ogni modo necessario far questa digressione, perchè la sospezione che la fama del Locke ha suscitata, se vi sieno o no nell'uomo delle idee innate, se vana essere e temeraria non si dimostra; la dimostrazione della divinità dell'idea tolta, ogni sua chiarezza ed ogni vigore viene a perdere interamente. Ed io credo che il Locke, o per incommodare il Cartesio, come in ogni occasione suol fare, o per altro segreto suo disegno, a questo scopo dirittamente abbia riguardato; siccome solo in odio del Cartesio, e per iscreditare quella dimostrazione, in qualche scuola del Peripato, con

istupore e rammarico ho udito, che non esservi di Dio idea nell'uomo innata pubblicamente s'insegni. Quell'Autore adunque contro l'autorità di tutti gli antichi Greci e Latini, e contro all'autorità per lui più reverenda delle moderne scuole tiene per fermo, che la comune persuasione della realtà delle idee innate sia un comune inganno ed errore; che idee innate nell'uomo non vi siano, nè possano esservi affatto; che tanto meno vi siano innati i primi principî del sapere e del vivere; e in fine che tanto quelle quanto questi sieno affatto inutili alla scienza. Or noi, che le une e gli altri ci sieno realmente, e che sieno alla scienza ed alla vita necessarî senza troppa fatica dimostreremo. Ma perchè l' autorità del Locke minor forza abbia sugli animi dei suoi ammiratori, dobbiamo prima avvertire, che egli che tra filosofici affari ha prescelto quello di purgare gli intelletti impuri, a questa novèlla quistione ha con seco arrecati due pregiudizî, coi quali e dai quali argomentando, ha creduto dovere avvertire tutto il genere umano di un errore manifesto. Il primo pregiudizio sta in ciò, ch'ei crede che le idee innate come una giunta, e, diciam così, come un'appendice dovriano essere state impresse e quasi scolpite nell'animo dalla mano di Dio; e pertanto egli opina che quelle idee come divine manifatture esser dovriano distinte ed espresse, e sempre in ogni tempo rilucenti ad un modo. Il secondo pregiudizio è, che le idee e specialmente i principî o assiomi dovrebbero essere nell'uomo con quelle, diciam così, formalità e con quelle espressioni con che nelle scuole si spongono. Or egli, perchè nel suo mestiere adoperando, non le ha ritrovate tali quali credeva che esser dovessero, con incredibil sicurezza ha conchiuso, che non vi sieno affatto. Onde io non dubito che se il Locke si fosse potuto avvisare, che le idee innate ed i principî tali quali egli li credeva non dovessero essere, certamente avrebbe lasciate star le cose come state erano dalla prima origine della filosofia sino a lui. Ora veniamo agli argomenti, che prima dalla natura della mente nostra, e poi dalla condizione di esse idee, ed altronde ricoglieremo. Dopo di che agli argomenti del Locke, dei quali ben venticinque fogli ha empiuti, daremo pronta e spedita soluzione. E in primo luogo, la mente dell'uomo, qualunque sia, ella

è certamente natura mentale. Or ella non sarebbe tale qual'esser deve, se non solamente d'ogni particolar senso e d'ogni particolar cognizione, che tutti concediamo, ma ancora, come il Locke solo afferma, d'ogni comun senso e comune nozione vuota venisse al mondo. Niente in tale stato è, perchè fosse mental natura; niente che da natura bruta e cieca la distinguesse dir si potria. Poichè altro non rimarrebbe a poter dire, se non che ella nondimeno di cognizione sarebbe allora capace: ma il dir ciò, è dir nulla. Per torre la confusione, fa di mestieri esplicare con ispezialità, qual sarebbe propriamente quello che la natura mentale dalla bruta distinguesse. Oltrechè la capacità, potendo essere di due maniere, o con potere attuoso o senza; nel secondo modo di capacità puramente passiva pur rimarria indistinta e confusa, e nel primo modo, ed anche in un terzo modo, di attività e di passione commisto, è forza concedere che dovesse esser capace con intrinseche produzioni di idee e di principi, che altrimenti senza tali produzioni, l'attività non sarebbe nè sincera nè mista, ma sarebbe una mera passione e pazienza. Nè noi così argomentiamo per l'opinione dell'immortalità, perchè dato e non conceduto che l'animo sia materiale, con tutto ciò il Locke dee distinguere natura materiale capace di senso e di intelligenza, da natura materiale di quelle doti incapace: il che Locke con quella sua opinione non potrà giammai fare. Ma noi che l'universal senso e l'universal cognizione delle prime comuni nozioni o idee come di primi elementi contesta concediamo, distinguiamo bene la natura mentale, la specifichiamo colla sua propria differenza; e ciò facciam sì, che insiememente la prima produzione di esso universal senso e di essa universal cognizione, e la secondaria produzione dei particolari sensi e particolari cognizioni nettamente spieghiamo: le quali due cose il Locke con tutte le altre meraviglie ha dovuto lasciare da parte.

Secondo argomento. Ogni qualunque natura, come ognuno sa, e come noi abbiamo già ricordato, è principio del suo proprio essere e del suo proprio operare. La natura materiale è quella che è principio di moto: il che s'intende tanto del moto più ampio e virtuoso qual'è quello della generazione, quanto degli altri meno ampli e virtuosi, che pur la natura

produce. E già ogni specie che perfetta sia, ha dentro di sè un moto ampio e universale e perenne onde gli altri moti più minuti e particolari procedono e dipendono. Siccome la natura universale de'primi universali corpi composta, e con amplissimo perenne universal moto si muove ella, e a tutte le inferiori particolari nature il moto somministra; così proporzionevolmente le particolari nature più perfette, e con ampio universal perenne moto si muovono, e molti moti più minuti e particolari alla conservazione loro necessàri, da quel più ampio e universale moto producono. Or se natura bruta e cieca aver deve, ed ha in sè i principî universali di tutti i moti e modi particolari che fuori produce; come un simigliante proporzionevole apparecchio di universali principî, di universali sensi e nozioni può disdirsi a natura sensata e intelligente? Come si negherà a più pregevole e virtuosa natura, quello che ad ogni natura d'inferior condizione si concede? La natura mentale, più che ogni altra natura, deve avere connaturati universali principî; e quei principî esser devono le prime comuni nozioni e idee. Altrimenti ella, non solamente mental natura non sarebbe, ma assolutamente non sarebbe natura in niun modo. Siccome ogni perfetta natura materiale, che è principio di generazione, ha dentro di sè con seco tutta l'hyle e tutto l'ingegno, che pienamente comunica nella generazione, e non pienamente nelle più minute produzioni; e siccome di ampio universal perenne moto è fornita con che i più minuti e particolari moti produce; così con più ragione la natura mentale, che è principio di cognizione, aver deve dentro di sè con seco tutta l'ampiezza e tutto l'ingegno per comunicare il suo mentale essere, prima, quasi con perfetta generazione, universale amplissima cognizione a sè coeva producendo, e poi per mezzo di questa, e da questa producendo le più minute e particolari cognizioni. E in particolare dall'unione delle due nature risultare ancora deve ampia universal perenne sensazione, onde tutte le particolari minute e passeggiere sensazioni di questi e quelli particolari sensibili obbietti derivino. Ora in quella universale cogitazione inteste sono le prime comuni nozioni e idee, che sono i principî del sapere e le regole del vivere. E in quell'universal sensazione sono i primi comuni sensi implicati,

che negli organi varî del sentire da particolari obbietti son variamente moderati e distinti. Quest'opinione che la mente dell'uomo ogni senso e ogni cognizione dagli esterni obbietti riceva ed apprenda, ella da quell'altra dipende, che la mente dell'uomo sia non più che un ammasso di materia: onde non è a meravigliare che il Locke non abbia potuto pensare come la mente dell'uomo aver possa delle idee innate. Ma con un errore più grave, altro men grave non si può difendere. Nè a quel punto altrove da noi trattato dobbiam trasferire la quistione.

Il terzo argomento dalle prime origini del sentire del sapere e volere dell'uomo ricoglieremo. Lasciato il tempo oscuro del quale nè noi nè altri nulla di certo possiamo affermare, osserviamo i primi albori del senso e della cogitazione. In quegli inizî del sentire e del conoscere, egli è certo che l'uomo sente così quello che gli si adatta e combacia, e che diletta e giova, come quello che non gli è adatto, e nuoce e dispiace. E questo il fa egli con distinti e diversi sensi. É ancora certo che quei sensi e dissensi grati ed ingrati sono irraggiati da una qualche luce di cognizione: conciosiachè i sensi dell'uomo del tutto ciechi e tenebrosi non possano essere a niun patto. Nè il Locke il vorrebbe, il quale liberalmente eziandio agli animali bruti concede cognizione. Ora in quei primi sensi piacevoli o dispiacevoli vi ha certamente il senso dell'essere e del non essere, della pienezza e del difetto, della copia e dell'inopia, della bontà e della malizia, della bellezza e della deformità, dell'ordine e del disordine; poichè coi primi consente, e dissentisce dai secondi, quelli approva, e gode, e questi riprova, e si contrista. E in tutti questi sensi evvi senza dubbio implicato il senso del vero e del falso, dell'equo e dell'iniquo, dell'uno e del molto, del tutto e della parte; poichè le prime cose nascono dall'essere e dalla perfezione, le seconde dal non essere e dal difetto. Quel che è ciò che essere deve, concorda col senso e colla cogitazione, ed è vero; e quello che non è ciò che esser dee o non è affatto, discorda dal senso e dalla cognizione, ed è falso. Equo è quello che è adattato ed adegua il bisogno; è iniquo quel che non si adatta e non adequa. E l'uomo in quello stato ancora cogli uni consente e si diletta, e dagli

altri dissentisce e si contrista; che del molto e dell'uno, del tutto e della parte, è cosa più manifesta che l'infanzia ha diversi sensi e affetti. E in argomento basti quello che il vecchio Scaligero a questo proposito allega, cioè che se ad uno infante, toltogli di mano un pomo, o gli si rende dimezzato, o affatto non si rende; ovvero per una medaglia di oro, se gli ripone fra le mani un carbone, quello allora certamente dà chiari segni di dispiacere, nè per qualunque lusinga giammai si acqueta. Con che aver senso dell'essere e del non essere, del tutto e della parte, del più e del meno, del formoso e del deforme chiaramente dimostra. Esso Locke ha osservato che i fanciulli alla luce sempre si rivolgono e ne gioiscono, e che rifuggono le tenebre e si contristano. E non ha avvertito che nella luce, per la copia, finezza, speciosità, attività, giovamento e dilettamento, è il colmo dell'essere corporale; e nelle tenebre, per la inopia, inerzia, deformità, orrore e nocumento, è tutta la malizia del non essere. Dal che segue che il fanciullo nel senso, affetto e piacere della luce, che è sommo, e nel dissenso, rifiuto e abborrimento delle tenebre che è eccessivo, per tutti i gradi di quei sensi e dissensi che abbiam ricordati, a quelle estremità di gioja e di tristizia perviene. Quei primi sensi, sono prime nozioni e idee dell'essere e del nulla, del vero e del falso, del difetto e della perfezione, del dritto e del pravo, dell'uno e del molto, del tutto e della parte, e di quante altre ragioni dell'essere e del non essere abbiamo e non abbiamo ricordate. I quali sensi col dilatamento e dichiarimento di quella prima languidetta luce, di dì in dì più vivi e più distinti ed espressi divengono. La natura non si rimane nei piccioli e deboli principî, ma col medesimo vigore procede oltre a' mezzi ed a' fini. Nè osta che quei sensi intorno a materiali obbietti si aggirano, perciocchè con leggi di numeri e di misure, con proporzioni e corrispondenze si spiegano intorno alla materia, e non altrimenti. Quei primi processi del sentire del sapere e del vivere dell'uomo sono maestria d'arte e di scienza, i quali per la variabil condizione della materia cui l'animo è congiunto, di momento in momento crescono e si avvanzano fino al fine della perfezione loro. Tali devono essere i primi lumi del sapere, e i primi numi del volere

dell'uomo, e non quali il Locke li vuole, alla prima vivi espressi vigorosi, sempre accesi, e che in ogni tempo facciano gran lume, e costantemente indirizzino e governino la vita. Eglino sono naturali non avveniticci, per natural produzione in noi e con noi nascono, e non già per operazione niuna di niuno esterno principio di fuori avvengono; e pertanto così ci nascono e crescono, come la condizione dell'uomo il richiede. E questo medesimo è da credere che avvenga dirittamente verso gli obbietti ragionevoli ancora. Perchè se il senso e la ragione dell'uomo può far quelle produzioni circa i sensibili obbietti, più il deve poter fare verso i ragionevoli; conciosiacchè la parte ragionevole prevaglia e sia più virtuosa ed efficace, e gli obbietti ragionevoli sieno all'uomo più adatti e confacenti. Se non si vuol dire, che per la costituzione uno dovendo essere il principio dell'essere e dell'operare dell'una parte e dell'altra, della sensuale e della ragionevole temperato, che l'una parte e l'altra insiememente con un filo di produzione faccia quei primi lavori del sentire e del sapere. Cheunque si dica, conceduto l'innascimento di quei primi sensi e di quelle prime idee dei sensuali obbietti, non rimane al Locke la libertà di potere assolutamente negare all'uomo le idee innate.

Ricolti così questi argomenti dalla parte della natura della mente, vediamo se altri ce ne somministri la condizione di esse idee.

CAPO II.

Si pruova il medesimo dalla condizione di esse idee.

SOMMARIO

Le idee comuni sono lucide seminali idee della scienza e dell'arte — La scienza è insieme essenza, e i principi della scienza sono principi dell'essenza — Le prime idee nella mente pura sono essenziali, nell'impura sono innate — L'opinione del Locke toglie di mezzo il metodo sintetico — Saggio della influenza delle prime idee nel sapere — Utilità delle prime Idee per tutte le scienze — Vero criterio qual sia — Costanza della natura nell'operare e nel significare.

Le idee delle quali trattiamo sono semplici comuni e prime. Elle adunque non si acquistano, nè avvengono da poi:

ma immediatamente dalla natura mentale prodotte, nascono con noi. Se si acquistano e di fuori avvengono, elle non sono prime, ma seconde; non sono semplici, ma composte; non sono comuni, ma particolari: dacchè per mezzo di altre idee, e dopo altre in noi s'introducono. Tutte le primizie sono naturali; come le idee cieche seminali onde piante ed animali si generano, sono prime produzioni della natura. Le idee semplici comuni e prime sono lucide seminali idee onde le arti e le scienze provengono: elle per ingegno di natura in noi nascono, e non già per ingegno di arte, nè per ventura si acquistano. Le combinazioni delle idee sono cognizioni secondarie e particolari; sono progressi e lavori della ragione. Le semplici idee sono prime, sono essa ragione dell'Uomo. Quelle dall'uomo si fanno, e queste nascono coll'uomo. Nè io niente assumo dicendo, che le idee del retto, del pravo, del vero e del falso e le altre sieno prime; perciocchè elle sono certamente semplici e comuni. In ogni genere di cose quel che è semplice è comune e primo; e quel che è primo è comune e semplice all'incontro. Il primato, la comunità e la semplicità sono ragioni di essere tra loro inseparabilmente congiunte: siccome quello che è composto, e particolare, è secondario necessariamente. Il Locke occupato nel mestiere di purgar le stanze lorde degl'intelletti impuri, non ha badato a questi primi elementi: così con quella strana opinione, le ultime cose alle prime anteponendo, tutta ha conturbata l'economia del sapere dell'uomo.

Inoltre le semplici comuni e prime nozioni e idee sono significazioni ed espressioni delle prime semplici e comuni parziali essenze. Siccome queste sono costitutive dell'ampia metafisica essenza; così quelle sono della scienza primi costitutivi principi. Come le parziali essenze comuni semplici e prime sono prime all'essere; così le prime comuni e semplici idee e nozioni sono prime al sapere. Tutto il lavoro di tutto l'essere, da quelle prime parziali essenze con varii conjugi variamente contesti, per tutta l'infinita varietà delle cose proviene e dipende. E da quelle prime nozioni e idee delle prime parziali essenze espressive, variamente combinate, tutto il lavoro della scienza si propaga. Quel che il Locke non potria capire, nè potranno i suoi seguaci, pur nondi-

meno nuovamente accenneremo, che in altra parte di questa disputa forse dovremo più largamente esporre: la scienza, e la essenza sono una cosa medesima. L'essenza è, diciam così, sciente, e la scienza è essenziale. Una medesima realità è scienza ed essenza insieme. Quelle prime parziali essenze sono ancora prime parziali scienze. Le prime nozioni e idee, che sono scienze parziali, sono insiememente parziali essenze. La reale essenza metafisica, che è l'essenza mentale, è di prime parziali essenze e scienze costituita. Le prime idee in questa pura essenza mentale non innascono, ma sono; non sono innate, ma essenziali: ma nell'uomo, per l'impuro della materia, le prime idee non sono, ma innascono; non sono essenziali ma innate. Il Locke per negare all'uomo le idee essenziali che non vi sono, confuso, à dovuto negargli le innate. Ritornando al punto della propagazione della scienza, il Locke, oltre aver dementata la natura dell'uomo, e turbato l'ordine della scienza, quest'altro danno ancora ha inferito alla filosofia, che il metodo sintetico, con togliere il primato alle prime idee, à tolto di mezzo affatto. Che le semplici e prime e comuni idee, vigore e lume influiscano nella scienza; e che le cognizioni scientifiche da quelle idee discendendo risultino, o a quelle rimontando si accertino, che sono i due metodi dello investigare, è cosa indubitata. Elle di per sè sono chiarissime e nobilissime. Per la semplicità non han viluppo niuno, ma sono spedite e pronte; per la comunità non sono ristrette, ma sono in ogni parte diffuse; e per lo primato non sono riposte e celate, ma sono i primi lumi della mente, e le prime significazioni delle cose. Per la loro chiarità e nobiltà l'uomo, non avvedendosene, ancora che non faccia quel cammino di ascendere sù o di discendere, pur nondimeno si assicura del vero infino nelle più estreme particolari conchiusioni. Per dare un saggio di cotale attuosa influenza, mostriamone a questo modo le prime diramazioni: dall'ente che esser deve necessariamente, e che è impossibile che non sia; dal vero dal retto e dal buono, che pur sono necessarii, e non ponno non essere da una parte: e dall'altra, dal non essere e dal nulla, che è impossibile che vi sia, e che necessariamente non esser deve; e dal pravo, dal falso, dal maligno, che parimenti non sono,

nè esser ponno; e così dalla perfezione e dalla copia degli uni, e dal difetto, varietà ed inopia degli altri; e di più inoltre dall' ente, in quanto devesi riconoscere apprezzare affermare e significare in qualunque modo, e dal nulla che sconoscere sprezzare e inficiare si deve; dal retto che dobbiamo approvare, non ledere, conservare; dal vero che è uopo accettare affermare esprimere in ogni modo; dal buono che si deve gradire lodare amplificare compartire; e per contrario, del pravo dal falso dal maligno, che dobbiamo rifiutare riprovare abborrire proibire; inoltre dal concerto e comunicazione dell'ente col vero col retto e cogli altri elementi: i quali con insolubil nesso e mirabil reciprocanza gli uni gli altri si penetrano, e gli uni gli altri s'implicano e comprendono; e tali essendo, di più colle nozioni del tutto e della parte, dell'uno e del molto, della equalità o equità, e della maggioranza e dei loro contrarii, e con altre siffatte idee relative si giungono e stringono; e finalmente nelle tre primarie nozioni e idee del sapere del volere e del potere, che sono della essenza mentale costitutive, ivi più perfette e piene, più vive e luminose divengono, e frà loro i conjugl replicando, nuovi parti producendo moltiplicano in infinito. E per contrario dalla unione e società delle forme difformi del nulla, che quanto dall'essere si dipartono e discostano, tanto in fra di loro concordano e cospirano; e similmente composte coi principii relativi del più e del meno, e degli altri si giungono; e infine nella oscurità e indifferenza e impotenza del non sapere del non volere e non potere più viziose o maliziose e orribili si scorgono; e per tutto i loro maligni parti espongono. Da queste nozioni così espresse, e a questo modo conjugate, che sono le prime e principali cagioni e ragioni, le une di affermare, le altre di negare; quelle prime di approvare, e le seconde di riprovare, dipende quanto si afferma di vero, e si niega di falso, e quanto si approva di retto, e si riprova di pravo in tutte le scienze. Non pare che il Locke niuno uso abbia fatto di queste nozioni, nè che abbia avvertito l'uso che gli antichi e i più sublimi tra novelli scrittori ne hanno fatto nell' Etica, nella Politica, nella Giurisprudenza, nella verace Metafisica, nella giudiziosa ed utile Dialettica, e con destre applicazioni fino nella Fisiologia.

Anzi delle prime nozioni, e degli assiomi cho indi si formano, si può dire che il Locke una o due nozioni, dell'Ente e del tutto; e un solo, al più due assiomi, che quel che è non può non essere, e che il tutto è maggiore della parte, abbia riconosciuto: poichè quelle due nozioni, e quei due assiomi solo rammenta, e di quei soli prende ad oppugnare l'innascimento.

Sul ritorno delle scientifiche conclusioni nelle prime idee è da notare, che i minori universali alle conclusioni più vicini, come accennato abbiamo, non prima escludono ogni vacillamento e ogui dubitanza, che rimontando sù per più gradi di minori e maggiori universali non si veggano inclusi negli ampli e primarii universali delle prime idee, e che queste idee non si scorga esser implicate e radicate in essa natura mentale. In questo doppio accorgimento, dell'impiantazione de'secondari universali nei primari, e di questi nella mente, si rafferma la forza e si ricolma la luce, che ogni ombra dilegua ed ogni trepidazione conforta. E questo è desso il vero criterio dell'uomo. La ragione incontrastabile di ciò che diciamo, è, che la significazione della natura è sicura ed infallibile, come sicura ed infallibile è la di lei operazione. La natura come nell'operare è costante e seco concorde per tutto l'universo; sicchè i minori principî attivi e costitutivi coi più ampli e poderosi, e gli uni e gli altri cogli amplissimi e fortissimi principî consentono e cospirano; e come i medesimi principî coi loro effetti, e questi con quelli convengono invariabilmente, onde la natura non mai mentisce nell'operare; così per simigliante costanza e consenso e consonanza de'principî della scienza, è da tener per fermo che la natura non mentisce nel significare. Laonde se per impossibile non vi fossono idee prime ed universali, od essendo, non fossero nella mente innate e vigore e lume nelle cognizioni dell'uomo non infondessero, fermamente la legge e la scienza sarebbono intrecci e concerti di vane leggiere e sprezzevoli cogitazioni. Io non credo che il Locke a questo scopo abbia indirizzati i colpi de'suoi argomenti. Nè egli può far riparo al gravissimo danno, con far nascere quelle idee per via d'astrazione: poichè oltre ad essere falso questo suo divisamento, pure in quel caso le cogitazioni della scien-

Digitized by Google

za e della legge di ogni fermezza scevre sarebbono. Laddove facendosi quello che noi dopo tutti i savi abbiam fatto, le conclusioni della scienza e della legge, nella integrità perfezione pienezza e sostanziale realità della natura intere perfette e sostanziali, si riconoscono potenti a concludere, potenti a regolare.

CAPO III.

Si argomenta dagli affetti

SOMMARIO

Sesto argomento — Gli affetti sono nell'uomo innati — La riverenza e l'adorazione della Divinità sono innati affetti — Descrizione degli affetti generali — Gli affetti dell'uomo sono luminosi — Settimo argomento — Confessione del Locke al suo sistema contraria.

Quello che più smentisce il Locke è la origine degli affetti, i quali non si può dire che non sieno all'uomo connaturali. Gli affetti certamente non s'imparano, ma nascono. Degli affetti maestra è la natura; e in particolare l'amore verso di sè e verso la propria prole, chi potria dire che non sia connaturale? il quale, come per vari gradi dal suo principio dipartendosi, si estende oltre, così più si dirada e illanguidisce e manca finalmente. L'amor dei simili e favorevoli, e l'odio dei dissimili ed ostili son certamente innati ancor essi. Il senso di suggezione e riverenza verso i più eccellenti, che deprime l'animo e lo costringe ad apprezzarli e riverirli, è senza dubbio un naturale affetto. Quindi segue, che data la idea di Dio innata nell'uomo, di necessità quella idea arrecherebbe seco la riverenza, e l'adorazione ancora; e la riverenza e l'adorazione sarebbe un affetto innato. La qual cosa il Locke oppugna sol perchè, chi il crederia! e l'adorazione, e che cosa ella sia, ed essa voce ancora non a tutti gli uomini nè in tutte l'età può esser nota. Ritornando all'amore e all'odio, dall'amore di sè e del proprio bene e delle cose amiche, e dall'avversione del proprio malore e delle cose disfavorevoli e nemiche nasce il veementissimo affetto della

Digitized by Google

propria difesa. In fine, siccome l'amor di sè e dei suoi si dilata ad amare i cittadini e la patria, così l'odio delle cose al proprio bene ed al bene de' suoi contrarie si estende ad abborrire e perseguire i nemici della patria. Quale ultimo affetto, perchè è rimoto dal primo capo e fonte dell'amore, ha bisogno di maggior lume e stimolo per riscaldarsi ed accendersi all'opera; non ostante che sia rampollo di quel primo amor naturale, e che di là derivi. Per ascendere a più alte generalità che più cose comprendano, s'attenda da una parte all'amor del dritto, del buono, del bello, dell'ordine, dell'armonia, della copia, dell'unione, del riposo; dall'altra all'odio del pravo, del deforme, del disordine, della dissonanza, del contrasto, della turbolenza e della inquietudine. Tutti questi amori ed odi sono senza dubbio naturali affezioni altamente radicate nel cuore dell'uomo. Or come sono nel cuore infisse, così sono nell'animo ancora descritte; poichè, come più fiate detto abbiamo, nell'uomo nè senso alcuno scevro di luce di cognizione, nè cognizione di ogni senso purgata si può rinvenire. Quei primi lumi degli affetti compagni sono i principî e le regole del viver nostro: essi coll'uberior lume che viene cogli anni, colla educazione domestica, colla istruzione pubblica delle pubbliche leggi, compiono la scienza e compongono il costume. Conduce ad un estrema evidenza questa dottrina il senso degli animali bruti, il quale dalla società civile in fuori, di che è pure alcuna sembianza in alcune specie, contiene tutte queste cose che degli affetti dell'uomo abbiamo affermate; e le contiene non altrimenti che per naturali temperamenti ed ingegni. Donde segue, che essendo nell'uomo una simigliante selva di materia, e non in tutto dissimigliante ingegno, segue dico, che le mosse dei sensi e degli affetti dell'uomo effetti esser deggiano di quelle macchine e di quel temperamento, così come sono negli animali bruti, con questo solo divario; che nell'uomo, irraggiati da luce di cognizione, di regola e di governo sieno capaci. Egli è da meravigliare che il Locke conceda essere idee e affetti innati quelli della felicità e della miseria, cioè l'idea e il desiderio dell'una, e l'idea e l'orrore dell'altra; quali idee e quali affetti sono universali, e contengono tutte le idee e tutti gli affetti dell'un fine e dell'al-

tro, e sono come due regole e leggi universali della vita; e poi nega che nell'uomo vi sieno altri affetti ed altre idee naturali che conducono al medesimo fine. E cresce la meraviglia, quando degli altri affetti ancora concede che sieno naturali, e ciò non ostante disdice loro l'esser principali sensi a regolar la vita ordinati, sol perchè di per sè sono smoderati ed infiniti; e non si avvede che nell'uomo non sono ciechi ma lucidi, e tali essendo, devono poter essere e sono primi e principali lumi e numi che tendono a ragionevole ed onesto fine; e che i medesimi, di dì in dì, crescendo il lume, moderazione e fine acquistano col tempo: la quale economia, come più fiate abbiamo avvertito, alla condizione dell'uomo è confacevole. Il Locke vorrebbe che i principî fossero fini, e i semi fossero opere perfette, contro all'ordine della natura, e contro alla ragione dell'ordine, che è la sapienza: volendo, come delle idee e dei principî del sapere, così delle idee e de' principî del vivere, che fossero vivi chiari ed espressi, e valevoli fin dai primi albori a illuminare la scienza ed a regolare il costume. Questa poi è la cagione per la quale con tanta sicurezza ha negato quello che tutti i filosofi e tutti gli uomini hanno conceduto. E qui sia il termine dei nostri argomenti.

CAPO IV.

Della Idea di Dio.

SOMMARIO

Pregiudizî del Locke — Questi niega ancora la idea innata della materia — La idea di Dio non è particolare idea ma universale — L'idea di Dio è il fondo di tutto il lavoro delle idee dell'uomo — Tutta la intelligenza e mente dell'uomo è di Dio la idea — Primo argomento — La cognizione di essenza necessaria universale ed infinita è necessaria — La mente di per sè considerata è universale ed infinita — L'idea della materia è nell'uomo innata — L'idea dell'universale infinito mentale esser dee nell'uomo innata — La idea di Dio nelle menti pure deve essere, e nelle impure innascere — Come Iddio sia di per sè noto.

Con aver provato che vi sieno delle idee innate, siam venuti a provare ancora, che vi sia innata l'idea di Dio. Il

Locke abolite tutte le altre, non poteva lasciare intatta la idea di Dio, e noi, lasciate stare le altre, quella di Dio non possiamo abolire. Imperocchè se la mente dell'uomo per natural virtù non valesse a produrre altre idee, sarebbe difficile trovar ragione perchè la sola idea di Dio producesse; e potendo tutte le altre produrre, non ci è ragione perchè solamente a produrre la idea di Dio fosse impotente. Anzi quelle altre idee, che abbiamo provato essere innate, non altrimenti che nella idea di Dio implicate la mente produce. Conciosiachè le idee generali dell'ente, del vero, del retto, del buono e le altre, che sono parti dell'essenza e universali della scienza, nel tutto e nell'ampio universale dell'essere divino e della divina idea sono implicate. Prima di adoperar con argomenti qui ancora è uopo avvertire, che i pregiudizî hanno impedito che il Locke, spiando per la mente dell'uomo con tutta la sua diligenza, l'idea divina vi abbia potuto ritrovare. Il Locke ha imaginato che l'idea di Dio fosse una espressione e figurazione particolare come sono le idee di questa o quella determinata spezie, con quelle distinzioni e determinazioni che le particolari spezie compiono terminano e l'una dall'altra distinguono; e inoltre come delle altre idee così dell'idea divina ha creduto che esser dovesse vivace luminosa brillante. Laonde, tra la selva delle altre idee con questi pregiudizî non potendola ritrovare, arditamente fecesi innanzi a negar quello che infino Epicuro, tolta la provvidenza, convinto dalla coscienza, dalla isonomia e dal comune consenso dovette concedere. E quel che è più da meravigliare, egli negò ancora che vi fosse idea innata della materia, perchè fra la turba delle idee delle particolari forme materiali, con particolar figura ed espressione descritta nella fantasia, qual'egli credea che fosse, ricercolla invano. Ma l'una e l'altra idea della materia e di Dio è universale di universale interminato essere espressiva; quella di essere variabile e cieco, questa d'invariabile e intelligente. L'idea della materia è universale: è il piano, diciam così, di tutto il lavoro di tutte le idee meno ampie e meno universali, e di tutte le idee minute e particolari materiali. Le idee particolari dell'essere materiale espressive sono modificazioni, variazioni, e figurazioni dell'universal senso e idea della materia, e in quella

sono formate e descritte. L'idea della materia ella è la prima immediata universal produzione del senso e dell'intendimento dell'uomo, dalla quale e nella quale l'uomo produce le meno ampie e minute e particolari idee materiali. Così l'idea di Dio è universale: ella è il fondo di tutto il lavoro di tutte le idee meno universali e delle minute e terminate di tutto l'essere assolutamente. Le meno ampie e le minute idee sono moderazioni e partecipazioni dell'amplissima idea divina, e sono in quella e di quella figurate e descritte. E infine la idea di Dio è la prima immediata e universal produzione della intelligenza, dalla quale e nella quale proviene tutto il numero delle idee di ogni qualunque essere espressive. L'idea della materia non è una idea nel senso e nell'intendimento dell'uomo partitamente descritta, ma adegua tutta la estensione di tutto l'umano senso. Esso uman senso, tutto quanto è, è idea universale dell'universale materia. E l'idea di Dio non è una particolare idea nella mente dell'uomo descritta, ma tutta la intelligenza e tutta la mente adegua: essa intelligenza ed essa mente tutta quanta ella è, è universale idea dell'universale essere divino. Questa dottrina oltre alla convenienza delle addotte ragioni, che la commenda, viepiù accertano gli argomenti. Il primo argomento noi trarremo dall'essere necessario universale e infinito, di cui la cognizione come l'essenza è certamente necessaria. E poichè necessità universalità e infinità sono sempre insieme, anzi sono una medesima realità; come finizione particolarità e contingenza pur sono il medesimo; perciò per minor noja, per tutte e tre queste ragioni la sola ragione dell'infinito nomineremo alcuna volta. La mente nostra non può arrestarsi e fermarsi sull'essere finito; non può fra gli angusti termini del finito restringere la sua cognizione, ma in ogni modo dee gire oltra e trascorrere a riguardar l'infinito: nè può niun certo determinato numero, o certa determinata estensione durazione o spezie apprendere, che infinito numero o infinita estensione o durazione o essenza non intenda insiememente. Siccome non vi può essere finito particolare e contingente, che non vi sia il necessario essere universale ed infinito; che altrimenti l'essere finito dal nulla verrebbe fuori alla luce, e il nulla sarebbe possibile: così non si può

apprendero essere finito particolare contingente, che insieme non s'intenda l'essere necessario universale ed infinito; altrimenti il finito nel nulla e dal nulla si verrìa a conoscere; e il nulla sarebbe nobile, cioè sarebbe possibile o potente al conoscere. Il finito non dal nulla, ma dal real fecondo amplissimo seno dell'infinito procede e dipende; e nello stesso modo dalla vera feconda amplissima cognizione dell'infinito la cognizione del finito similmente procede. L'essere finito particolare contingente è modificazione dell'infinito essere necessario e universale: e come il modo apprender non si può senza la sostanza, così il finito particolare e contingente scompagnato dall'infinito universale e necessario non si può conoscere. Anzi la sostanza è esso infinito, e i modi altro non sono che le finite spezie che moderano e variano l'infinito. E la cognizione dell'infinito è sostanzial cognizione; e le concezioni o percezioni dei finiti sono non altro che variazioni e modificazioni della cognizione dell'infinito. Anzi la cognizione dei modi è la stessissima cognizione dei finiti, e la cognizione della sostanza è la stessissima cognizione dell'infinito. Questo medesimo si raccoglie dalla parte della mente ancora, la quale per propria indole, ad apprendere e intendere è universale ed infinita. Non è a questa o a quella certa finita e particolar cognizione determinata, ma è di tutto capace, e a tutte apprendere e intendere potente. E perciò nell'apprendere e intendere ella è indubitatamente universale ed infinita. Dal che segue inoltre che niuna cognizione a certo finito e particolare essere ristretta può produrre esclusivamente; ma dee nel tempo medesimo colla medesima cognizione l'universale ed infinito implicare: altrimenti l'universalità e infinità dell'intendimento intorno al nulla si rimarrebbe impiegata, il che è impossibile. Adunque tanto dalle parte delle cose, quanto dalla parte della mente, per la impossibilità del nulla che ne fa conoscere la necessità dell'essere, e per la ignobilità del medesimo che ne fa intendere la necessità del conoscere, senza niuna dubitanza è da conchiudere che la cognizione del necessario essere universale ed infinito è necessaria cognizione: e così pure il senso lucido dell'uomo e la cognizione sensuale con che sente e intende l'infinito numero e la infinita estensione, che è

l'idea della materia, è cognizione necessaria; e però tale essendo è evidente che ella sia da principio innata, e non già acquistata. La idea della materia alle menti pure, quanto per noi di quello stato si può pensare, è pellegrina; ma alla mente dell'uomo, per la costituzione, è naturale. Perciocchè come altrove ad altro proposito è detto, dalla costituzione risulta il senso e l'idea del proprio numero e della propria estensione: la quale idea e il qual senso, come antecede i sensi e le idee degli obbietti esterni, così per natura è preceduta dall'idea dell'universal materia, che è l'infinito universale essere materiale, che in sè medesima necessariamente implica. Il simile è a dire della nozione dell'infinito mentale, cioè che ella sia necessaria, e perciò innata. Anzi con più di ragione si dice che la mente nostra, dalle strettezze del proprio essere finito e particolare necessariamente trascorra ad intendere l'essere mentale universale ed infinito. Perciocchè la realtà dell'essere mentale per la comunione perfetta degli attributi è più attuosa e più nobile; dal che segue, che con maggior sicurezza e chiarità riconosce l'infinito. Il solo incontro di ripugnanti attributi può esser cagione di restringere l'universalità delle cose e l'universalità dell'intendimento. La contradizione sola annulla le essenze ed oscura la intelligenza. Ove non occorre tale irreconciliabile ripugnanza è impossibile che la mente, conosciuta la realtà, non si stenda insieme ad intendere l'infinito. Ora nell'essere mentale non solo non si trova l'ostacolo, ma di più vi è l'invito della maggior perfezione, maggiore attività pregio e nobiltà: di modo che l'universalità dell'intendimento, nell'atto medesimo che conosce la particolarità finizione e contingenza del proprio essere mentale, non può non intendere: oltrecchè la realità infinita necessaria è universale del medesimo genere. E quì ancora la cognizione dell'infinito è prima principale e sostanzial cognizione, e la cognizione del finito è secondaria subordinata e modale; ed anche per questo motivo questa senza quella non si può avere a niun patto. La cognizione del finito essere mentale non altrimenti che nella cognizione del mentale infinito, come una modificazione della infinità, può stare. Ella, perchè di essere congiunto, precede tutte le idee degli esterni particolari, ma dalla nozione dell'infinito,

almeno per natura, come da suo principio, è preceduta. La cognizione dell' infinito mentale, che è di Dio la idea, ella forse deve essere essenziale alle menti pure, ma all' impuro mentale essere dell' uomo, per la variabil condizione della materia congiunta, non è essenziale ma innata. Per la qual cosa l'idea della materia e l'idea di Dio altresì nascono, crescono, si dilatano, dichiarano e giungono alla perfezione seguendo i momenti della variabil cognizione dell' uomo. Nè da questo segue, che quelle idee o avvengono da poi, perchè nel fine acquistano perfezione; o che debbano essere perfette, perchè nascono coll'uomo. Il qual temperamento non conosciuto ha indotto il Locke in errore. La quinta dimostrazione, che dall'ogni convenienza di ogni attributo, che è somma realtà e potestà ad essere, cioè la stessa necessità, dopo sublimi intelletti abbiamo illustrata, è della idea innata di Dio una esplicazione, ed è di quella, convincentissima prova. Il glorioso Iddio, che non può per le cause che non vi sono, e può per gli effetti che vi sono esser conosciuto, per la idea innata e per quella corrispondente dimostrazione è di per sè noto: perchè l' idea dirittamente l'addita, e perchè la dimostrazione, quanto convince che somma realità sommamente perfetta necessariamente è reale ed esistente, tanto prova che necessariamente è nobile e nota: cosicchè l'infinito necessario e universale essere divino è di per sè noto. La qual chiarezza nondimeno, in altri la perversità del filosofare che non coltiva i primi sensi della intelligenza, in altri le violenze del senso che tutto il regno della ragione conturbano, sogliono adombrare.

Digitized by Google

CAPO V.

Secondo argomento.

SOMMARIO

La mente dell'uomo ciò che significa intende—Come la mente pura il suo proprio essere intenda—La mente dell'uomo tutto l'ingegno del suo corpo intenderebbe, se per tutto l'interna luce potesse vibrare—Della reminiscenza platonica—Tutta la scienza e tutta la legge è nella mente dell'uomo.—È nell'uomo l'idea di suprema legge e di supremo legislatore—Bella reciprocanza della idea di Dio nell'uomo e nel mondo.

Che la mente dell'uomo significhi l'autorità e il principato divino, non è da dubitare. Se l'ingegno del mondo significa il suo Autore, più il deve poter fare l'ingegno dell'uomo. Dall'ingegno del Mondo, che è sommo, e dall'ingegno dell'uomo, che è sostanziale, contro gli atei, già dimostrammo il principio divino: quì poi contro ai cultori del Locke, come cosa provata ed accettata, pogniamo che l'ingegno dell'uomo come quello del Mondo è opera divina. Or tale essendo, non si può negare che l'ingegno dell'uomo significhi il divino principio. Se l'opera divina del Mondo lo significa, come l'opera divina dell'uomo nol deve ancor essa significare? Ma l'ingegno dell'uomo significando intende, cioè significa ed intende insieme; la sua significazione è intelligente, e l'intelligenza è significativa. L'ingegno mondano, perchè modale e cieco, ad altri significa il sovrano autore: l'umano, perchè sostanziale e intelligente, a sè medesimo il dimostra. Siccome l'ingegno del mondo, che è cieco, non può intendere il suo principio, ma solo il significa; così l'ingegno dell'uomo, che è intelligente, non può non intenderlo significando. Se qual'è il principio operante tali devono essere le operazioni; di cieco principio cieca, di vivo lucido intelligente, viva lucida e intelligente in ogni modo è la significazione. Che diranno gli studiosi del Locke? forse, che la mente dell'uomo non sia divina opera? o che, tale essendo, tuttavia il divino principio non significhi? o che il significhi, ma non l'intenda? Ma come potriano, o la intelligenza dalla significazione d'intelligente principio, o la significazione di principio ingegnoso

da ingegnosa opera separare? o come nel fatto della significazione divina lo ingegno dell'uomo sostanziale e intelligente all'ingegno modale e cieco del mondo posporre? Nessuna di queste cose potranno essi sostenere, se pure sovvertir non volessero tutte le ragioni del filosofare; come non possono nè all'uno nè all'altro ingegno negare la dipendenza dal divino principio, per non professar l'ateismo. Tuttavia vediamo se con alcune ipotesi si possa d'altra parte più confermare ed illustrare questa importante dottrina. Se il mondo bruto e cieco in sostanza lucida e intelligente tramutar si potesse, in tal caso certamente egli tutto l'ordine e tutto il suo ingegno intenderebbe; ed allora la sua significazione sarebbe insieme intelligenza; e con intendere la sua significazione, il sommo autore a sè medesimo significando intenderebbe. E all'incontro se una mente pura in bruta e cieca sostanza potesse degenerare, allora, tutto l'ingegno bruto e cieco rimanendo, non l'intenderebbe ella già, ma solo ad intelligenza il potrebbe significare. Con queste ipotesi vegniamo a intender meglio, che una mente pura, i raggi della intelligenza per tutte, diciam così, le fila del proprio ingegno vibrando, il suo proprio ingegno e in quello la significazione divina intende; e con questa intelligenza la idea del sommo ingegno e del sommo potere divino aver deve sicuramente. È adunque alla mente di per sè considerata naturale la significazione e la nozione divina. La mente dell'uomo è ella invero, per lo contagio della materia, impura e caliginosa: ma nulladimanco non lascia di essere ciò che ella è, e in quelle ombre e con quegli ostacoli conserva le sue naturali facoltà. La costituzione dell'uomo può della mente alquanto adombrare, ma non può del tutto assopire l'intelligenza. Adunque la mente dell'uomo parimente intende il suo ingegno, e significa e intende insiememente il divino principio; e questa significazione e intelligenza divina è alla mente dell'uomo connaturale. Se il corpo dell'uomo potesse così stare che la luce, fedel ministra della mente, tutto l'irragiasse, e tutte le parti della macchina illustrasse; in questo caso la mente tutta la modificazione, e il proprio ingegno, col quale i numeri e le dimensioni e le forme materiali in uno raccoglie, chiaramente scernerebbe; e nel suo ingegno la significazione divina, con

tanta chiarezza quanta più in mente d'uomo può capire, intenderebbe.

La idea di Dio, che nel presente stato è nell'uomo confusa alquanto ed oscura in principio, si distingue e dichiara coi momenti della vita e dell'intendimento. Ma non perchè è nel principio imperfetta, si deve negare che sia innata; anzi attesa la costituzione dell'uomo, perchè è innata esser deve imperfetta. Nella confusione non è difetto ma disordine: la confusione è una copia indiscreta. La idea di Dio nell'uomo non è in tutto distinta e luminosa, ma ha tutta la integrità e tutta la copia: per la costituzione non è bene esplicata, ma deve potere esplicarsi per li numeri e per li momenti della materia e del moto. Questa è dessa la vera reminiscenza. La reminiscenza platonica fu a quei tempi oscuri probabile assai; perciocchè, non potendo capire quei filosofi che due nature diverse un principio ed una origine aver dovessero, pensarono che la miglior parte da più degna vita e da più nobile stato per suo vizio al miserevole stato dell'uomo stata fosse trasferita. Il sol lume del Cristianesimo à potuto quegli antichi savi smentire. Contuttociò la vera reminiscenza fu da quella falsa adombrata. Poichè tutta la scienza e tutta la legge nella natura dell'animo in lumi e numi seminali, che poi nella materia e colla materia si dispiegano, dovendo essere, è in certo modo vero che la mente dell'uomo niente di nuovo impari, ma quei semi delle sue visceri esplicando, di quel che già sapeva si ricordi. Tutta la scienza invero è nei lumi, e tutta la legge è nei numi seminali. La scienza è una esplicazione di ragioni che prima sono, è una più nobile generazione. La scienza è una lucida generazione, e la generazione è una scienza cieca. Ma il Locke vuole che la idea divina esprima ancora la proprietà di un supremo legislatore: nè questa manca. L'idea del proprio essere mentale certamente implica l'essere regolato e ragionevole, e insieme il supremo legislatore e la suprema legge o regola. Perciocchè che altro è la mente, se non è ragione regola o legge? e che altro è la dipendenza e suggezione di mente inferiore, se non ossequio e ubbidienza a mente superiore? L'essere mentale superiore è il medesimo che essere legge e regola di mente inferiore; e l'essere inferiore mentale è lo stesso che essere os-

sequioso e sottomesso a mente superiore. È adunque cosa certa che l'idea dell'essere finito e particolare della mente propria, come necessariamente ha seco giunta la idea di universale e infinito essere di mente suprema, così ancora di necessità seco arreca l'idea di supremo legislatore e reggitore, e di suprema regola e legge. Inoltre la mente dell'uomo ha il senso e l'affetto verso il retto e il vero, e il dissenso e l'abborrimento del pravo e del falso; e quei sensi ed affetti sente ed apprende essere naturali propensioni a seguir gli uni ed a schivar gli altri: ha ella dunque senso e idea di principio naturale inclinante, col qual senso e idea si estende a sentire il nume e a scernere il lume del supremo arbitro divino; stantechè nè finito essere di finito principio può terminare quel senso e quella idea, nè l'uomo può obbligare sè medesimo. Quei sensi e dissensi colle idee che necessariamente li accompagnano e illustrano, con quegli implicati principî obbliganti, sono le leggi naturali descritte nella mente e nel cuore dell'uomo. E con ciò l'obbiezione del Locke, che non vi sia innata idea di supremo legislatore nè di suprema legge, e quindi che non vi sieno idee innate moderatrici della vita, che sia del tutto leggiera e vana siam venuti a dimostrare. Gli studiosi del Locke diranno che questa catena di nozioni e di ragioni sia un lavoro di fantasia; ed io pazientemente li ammonisco che, lasciata da parte alcuna volta la materia, si rivolgano a spiare nei penetrali della natura mentale, che certamente troveranno quello che il loro maestro ad altro inteso non ha voluto ritrovare. Questo secondo argomento mirabilmente conferma quella nuova nostra dottrina, che l'idea di Dio non è una particolare idea, ma una idea universale che tutto il fondo della mente adegua: anzi essa mente, quale e quanta è, tutta intera è di Dio la idea; siccome di Dio materiale idea è l'ingegno di tutto l'universo mondo. Infine non dobbiamo lasciar di avvertire, che queste due magnifiche idee con bella reciprocanza, l'una l'altra si compiono ed illustrano: perciocchè la significazione mondana, che è cieca, nell'idea dell'uomo lucida e intelligente addiviene; e l'umana idea, che è angusta, nell'idea del mondo più ampla diviene ed augusta. Similmente la luce dell'uomo e la luce mondana nell'incontro e nell'aspetto del mondo l'una

nell'altra maggior lume e maggior forza acquistano. Stabilite così queste cose, è ora tempo di conchiudere questa particolar disputa delle idee colla soluzione dei contrarî argomenti.

CAPO VI.

Di alcuni argomenti del Locke.

SOMMARIO

Quali esser deggiano le idee innate dell'uomo—Nella natura le cose che si generano possono degenerare—È impossibile che l'uomo in nessun modo argomenti l'autorità e il principato divino.

Tutti gli argomenti del Locke, colle dottrine nei precedenti capitoli sparse, e specialmente con quella dalla variabil condizione della vita e della scienza dell'uomo, sono già senza dire altro interamente disciolti. Nè per la ingegnosa gioventù, alla quale scriviamo, fa mestieri a ciascuno degli argomenti con particolar soluzione applicare la dottrina. Ma pure specialmente il vizio di tre argomenti, che il Locke insolubili riputa, col lume di quella medesima verità è uopo discoprire. Il primo argomento è tratto dalla moltitudine, com'ei dice, degli atei antichi e novelli: il secondo dalle molte e diverse idee che di Dio hanno gli uomini: il terzo dal politeismo. I quali estremi sviamenti del sapere umano, se vi fosse di Dio innata idea, pare al Locke che non sarebbero potuti avvenire in alcun modo. Per mostrare la vanità di questi tre argomenti è uopo ritornare a' pregiudizi di quello scrittore. Egli ha creduto che le idee innate dai comuni accidenti del volgo delle altre idee, per ispezial privilegio esser dovessero esenti. Le idee innate non devono esser tali quali esser dovriano nel puro essere mentale, ma devono essere e sono quali esser debbono nell'impuro essere mentale dell'uomo, poichè di uomo sono idee, e non già di mente pura separata. Il Locke inavvedutamente va a cadere nell' errore della preesistenza. Nel primato di natura, che è vero, si può dire che le idee innate sieno costanti, piene, pure, rilucenti; ma nel primato di tempo, che è falso, non si può dire che siano tali. La co-

stanza, la pienezza, la purità, la vivacità sono qualità non umane, ma proprie di mente libera e pura. La vita e la scienza dell'uomo, che dal mirabil temperamento e conciglio delle due nature risultano, sono, come l'uomo costituito, ancor esse un conciglio e un complesso: e perciò sono impure, variabili e dissolubili, e alle vicende di vacillamenti, errori, scempiezze, adombramenti, di morbi infine e morti sono sottoposte. Le idee innate sono i principî e gli elementi della scienza; la scienza è di idee innate e non innate contesta. I lumi delle idee innate, essi pure in tutto o in parte mancano, si opprimono ed oscurano. Quando la idea vera soffre alcun difetto, allora la mente molte non vere idee mette fuori. Dallo scemamento ed oppressione dell'idea innata, molte poi non vere idee possono nella mente pullulare. E per la degenerazione mentale della vera scienza, molte non vere opinioni nel campo della mente, come mal'erbe provengono. Già dicemmo della scienza, che è una specie di più calma ed eccellente generazione: ora poichè quel che si genera può degenerare, ed ove è generazione, ivi degenerazione deve poter essere ancora; e poichè nella vera e propria generazione i molti in uno si accolgono e compiono formando la specie, come nella vera e propria degenerazione l'uno nei molti si dissipa e disperde, deformandosi o distruggendosi la spezie; così proporzionevolmente avviene circa la scienza: e nell'apparecchio o nello sforzo della, se così può dirsi, scientifica generazione, per superfluità o difetto di materie, o per vizio di virtù plastica mentale, in iscambio di vera scienza speciosa, la mente molte volte non vere opinioni e talora mostruose suol partorire. Adunque le molte e diverse idee della Divinità, e le molte e diverse opinioni, e le portentose dell'ateismo e politeismo ben ponno in menti insane o inculte ingenerarsi per l'oppressione ed oscuramento dell'idea innata, e per la degenerazione della scienza; nè quindi è necessario credere col Locke, che per questi effetti manchi la idea innata di Dio. E con ciò avremo terminato il presente capitolo, dopochè due cose, l'una intorno all'ateismo, l'altra intorno al politeismo avremo avvertite. Circa il primo non è da credere che in ogni tempo sia stata e che vi sia nei tempi presenti tanta moltitudine di atei quanta immagina il Locke.

Digitized by Google

Questi, per alcune relazioni, ad alcune delle inculte nazioni toglie ogni culto e idea della Divinità; e tra le culte, dalla perversità dei costumi argomenta che gran numero di atei vi si asconda: troppo leggiero egli è a credere, troppo leggiero ad argomentare. E tanto meno si dee credere che gli atei antichi o novelli niuna giammai abbiano avuta, o abbiano perduta ogni cognizione e ogni riguardo di Dio. Dato e non conceduto, che l'uomo non abbia quella interna significazione divina, che noi vegniam di provare; pure al solo aspetto della speciosa grande opera e dell'ordinato corso dei moti e dei tempi dell'universo, è impossibile che l'uomo, purchè in viso di uomo non sia una belva, in qual che sia modo non argomenti l'autorità e il principato di mente sovrana onnipotente. Nè il politeismo non ha ad un supremo Dio conservato gli attributi dell'unità, infinità e eternità, quell'uno credendo sommo arbitro e moderatore di tutte le cose, e facitore onnipotente che tutti gli altri Dei abbia creati e nel celeste collegio aggregati; come antichi Greci e Latini fanno fede.

CAPO VII.

Della Dimostrazione Cartesiana.

SOMMARIO

Il comune consenso non basta per convincere il Locke—La natura è costante ed infallibile nell'operare e nel significare—Argomento fondato sopra naturale necessità è vera dimostrazione—Si spiana la via a bene intendere la dimostrazione Cartesiana—Regola per iscernere le idee vere dalle non vere—Le idee innate tutte sono vere.

Il comune senso di tutte le nazioni, per sè considerato, sarebbe sufficiente argomento a provare che vi fosse innata la idea di Dio: perciocchè quel che è naturale è comune, e quel che è comune che naturale sia è da credere all'incontro: siccome i sensi della luce e dei colori, del caldo e del freddo, del molle e del duro e gli altri sono a tutti gli uomini comuni, perchè sono naturali; e l'essere comuni, se altronde non fosse manifesto, basteria a poter concludere che fossono

naturali. La qual cosa è indubitata per quella certissima regola, che uniforme effetto in molti e diversi soggetti osservato ad uniforme causa devesi attribuire. Ma perchè fuori dell'uomo vi ha la significazione dell'idea mondana, cho in tutti gli uomini la nozione di Dio imprimere ha potuto, con questo argomento del comune consenso non si può accertatamente concludere che vi sia innata di Dio idea nell'uomo, nè il Locke si può convincere. Il quale argomento perciò lasciato da parte; per tanti altri che abbiamo arrecati in prova delle idee innate in generale, e in particolare dell'idea di Dio, con ragione possiamo dire, che il comune consenso degli uomini dal principio naturale interno della significazione dell' idea dell' uomo unicamente provegna; il quale poi nell'incontro maggiormente si compia e si dichiari col principio esterno dell' esterna significazione del Mondo. Ma questo comune consenso, per dirlo di passaggio, egli è nondimeno un fortissimo e gravissimo argomento della Divinità; nel quale insiememente è somma ragione e somma autorità. Per la significazione della natura che è infallibile vi è somma ragione, e per l'universal senso degli uomini che è irrefragabile vi è somma autorità. Che l' autorità di tutti gli uomini di tutti i luoghi e tempi sia somma, egli è cosa cotanto manifesta, che non fa uopo di più parole; nè le eccezioni degli atei, parte false, parte insufficienti vagliono ad estenuarla. Sicchè la sola infallibilità della natura rimane a dover dimostrare. Noi ne accennammo la ragione in uno dei precedenti discorsi, che ora convien meglio dichiarare. La costanza e infallibilità della natura, che è la stessissima natural necessità, dopo le sovranaturali essenze non ha altra di sè maggiore che l'avvanzi; e agli atei la natura è il primo sommo e sovrano essere universale ed infinito. Il Dio degli atei è la natura. È adunque l'operare, e così il significare della natura sommo sovrano universale e infinito, qual' è l'essere, tale l'operare e il significare dovendo essere. E per conseguente la costanza dell'operare e del significare della natura è somma e sovrana, della quale appresso gli atei maggiore non può ritrovarsi: donde segue che argomento fondato sopra natural costanza, che è natural necessità, è vera e legittima dimostrazione che fa evidenza. Conceduta adunque, come si

Digitized by Google

deve concedere, l'idea di Dio innata per la necessità della significazione naturale di essa idea, che è infallibile significazione, è conclusione di apodittico argomento, che il divino essere dall'idea significato è vero essere reale realmente esistente. E si deve riflettere che questo invittissimo argomento non possono gli atei contrastare, senza concedere divina essenza reale, la cui sola costanza e necessità e infallibilità prevale alla costanza necessità e infallibilità della natura. O almeno non potranno negare che la ragione umana genere di argomento di questo più convincente non può avere; e che per riconoscere il vero e per acquetarsi, altro che questo non deve cercare. Nè gli atei si sbrigano dalla difficoltà, con negare la idea innata, che noi per altro con forti argomenti abbiamo provata; perchè quanto è stató detto della idea dell'uomo, tanto si deve dire della idea del mondo, di cui la significazione è di quella nientemeno costante necessaria e infallibile, perchè ugualmente naturale. La significazione dell'idea cieca del mondo, se cede all'idea dell'uomo che è lucida qual'ella non è, l'avvanza perchè è magnifica ed universale, quale non è l'idea dell'uomo; nè poi vi manca ogni luce. L'idea del mondo somma sovrana universale e infinita è naturale, e naturale altresì è la sua significazione di suprema ed autorevole mente onniscia ed onnipotente. Questa significazione è costante e necessaria e infallibile. Gli atei non possono dissimulare la significazione, perchè questa è opera maestrevole con sommo ordine, potere, utilità e dilettamento somma sovrana universale ed infinita, somma nella ragione e somma nell'arte, e chiarissima significazione di sommo sapere e sommo volere e potere. Nè possono inficiarne la verità, perchè la natura come è costante necessaria e infallibile nell'operare, così è pure costante necessaria e infallibile nel significare. Questo solo argomento, di cui la forma metafisica è nuovo nostro pensamento, basta per convincere ogni uomo, in cui i principî dell'errore e del senso ogni lume di ragione non abbiano del tutto dissipato ed estinto. Ora vegniamo a dire del famoso argomento del Cartesio, quanto da' Cartesiani tenuto in pregio, tanto dalle altre scuole dispregiato. Per iscernere il nodo che quel filosofo ha inteso di stringere e conchiudere, è uopo distinguere più generi di idee, ed altre cose

spianare che alle idee appartengono e fanno al proposito nostro. Vi sono in verità delle idee che etipe dobbiamo nominare, le quali l'uomo, dalla materia circostante ricevendo gli esempli o indizî, dentro di sè riforma e riproduce. E vi sono altre idee che archetipe possiamo appellare, che l'ingegno plastico dell'uomo dentro di sè e da sè medesimo produce e forma. Prima di dir nulla del terzo genere, vediamo qual sia la regola da poter discernere le idee vere dalle non vere. Le idee del primo genere, che le cose già fatte rassomigliano, allora sono vere, quando le cose che realmente sono e come sono rassomigliano; e allora false, quando le cose che non sono, essere, o che sono, non essere, o altrimenti da quel che sono rappresentano. Le idee archetipe dell'uomo quando imitano ed esprimono reali obbietti, cioè che sono possibili ad essere, allora sono vere; e sono false, quando non reali e veri, ma vani e sconvenevoli o anche impossibili obbietti figurano. Queste idee, per esser vere, esser devono ragionevoli e ingegnose da' principî della ragione e dell'arte procedenti. Ma per conoscere la conformità o difformità delle idee cogli obbietti loro, poichè gli obbietti non in sè stessi ma nelle idee medesime veggiamo, la regola del discernimento dalla parte delle idee è stato necessario stabilire, che non è altra, se non questa comunemente accettata; che quelle idee con sicurezza vere si riputino che sono distinte, illustri, vivaci e costanti. Le quali doti, con una sola voce, *clarissimum visum*, tutte si comprendono; perciocchè la somma chiarezza, distinzione vivacità e costanza ha seco necessariamente. La ragione di questa regola è, che somma chiarezza non può non provenire da vera realità esistente; altrimenti azione reale e reale effetto dal nulla proceder potrebbe. Ma la chiarezza delle idee archetipe dee mostrare in particolar modo la processione della forma dai principî dell'arte. Il terzo genere è delle idee innate, le quali certamente non sono etipe del primo modo, nè archetipe del secondo. Elle nè per insinuazioni d'esempli o indicî di forestiere forme da forastiero principio trasmessi, nè per virtù dell'ingegno plastico dell'uomo si formano o riformano. L'innascimento, come ad esemplaro forestiero che non imitano, così all'ingegno dal quale non si fingono, le sottragge. Per le idee innate di regola non è uopo:

esse tutte sono vere, perchè la natura non può mentire. Questo distinzioni è convenuto notare per li giovani, che altrimenti, i diversi generi d'idee e le diverse origini e iusegne confuse, le proprietà delle idee innate scerner di leggieri non avrebbono potuto. L'idea divina oltre all'innascimento, per l'imitazione ed espressioue del divino essere, è cosa manifesta che iu niuna di quelle due classi devesi annoverare: per l'innascimente adunque e per la divinità, non dall'ingegno plastico dell'uomo nè da materiali esemplari essèr può dipendente. Rimane a vedere se sia potuta uscire dalla natura dell'uomo senza divina comunicazione; ed è evidente che no: perciocchè imitazione ed espressione di divina essenza suprema universale infinita, naturalmente dal finito particolare e dipendente essere della natura dell'uomo, circoscritta ogni divina comunicazione, è impossibile che provenga. Siccome nella cognizione da dissimile obbietto dissimile idea non può dipendere, così nella generazione da dissimile principio dissimile forma non può provenire. Ugualmente nella cognizione e nella generazione, simile da simile in ogni modo proceder deve, nella cognizione per lucide idee e lucide espressioni, nella generazione per cieche. Egli è evidente che è affatto impossibile, cho da dissimile principio dissimile fine proceda in qualunque genere di cose. L'idea innata di Dio dalla natura dell'uomo per reali cieche idee ed espressioni, e così l'idea di supremo universale infinito essere divino dal finito particolare e dipendente essere della natura dell'uomo, come simile reale forma da simile reale principio dovria procedere; il che è una certissima e chiarissima impossibilità. Ed ecco la dimostrazione del Cartesio. La idea di Dio innata non può dall'ingegno dell'uomo, nè dalla materia circostante, nè dalla natura dell'uomo senza ogni comunicazione divina esser procreata; ella dunque, poichè reale e naturale essendo non è potuta uscire dal nulla, rimane che da supremo universale e infinito reale essere divino in ogni modo dipenda. Così con questa nuova nostra spiegazione del vero senso del Cartesio, a tutte le calunnie degli oppositori quella, come il Du-Hamel l'appella, illustre dimostrazione abbiamo liberata sicuramente. E con ciò sia conchiusa questa fastidiosa disputazione delle idee, al solo fine di dichiarare e confermare quel cotanto contrastato argomento, intrapresa.

PARTE TERZA

DISAMINA DEL SISTEMA DELLO SPINOSA.

Dello Spinosa non è uopo avvertire altro, fuor di quello che abbiamo fatto nella Prefazione del libro; onde senz'altro dirne accostiamoci alla proposta disamina delle sue cose.

PARTICELLA PRIMA

Delle Definizioni.

CAPO I.

Prima definizione — *Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest intelligi non existens.*

SOMMARIO

Quando l'essenza involga la esistenza—Regole certe dei nostri giudizî—In generale dal nostro non intendere non si può il non essere argomentare—Senza cagione includente niente affermare, e senza cagione esclusiva niente negar possiamo—Confini dell'attività del senso e della fantasia.

La prima proposizione, che quello è di sè causa la cui essenza implica o involge l'esistenza, è verissima. La seconda che come una esplicazione della prima vi soggiunge, in un senso che lo Spinosa non intende e non fa al suo proposito, è vera; in un altro senso, che lo Spinosa intende e che gli giova, è falsa. E la falsità di questa seconda nel senso dello Spinosa dalla verità di quella prima si dimostra con evidenza.

Cominciando dalla prima; quando l'essenza con alcuna ragione o idea essenziale involge la esistenza, allora per lo indissolubil nesso dell'essenza coll'esistenza, e per lo processo ed origine di questa da quella, l'esistenza è necessaria, e l'essenza

è causa dell'esistenza, e la cosa di cui la essenza è, necessariamente esiste, ed ella è di sè causa. E per contrario quando niuna idea o ragione dell'essenza involge la esistenza, allora non si può dire che l'esistenza è necessaria, e che la cosa di cui è la essenza, necessariamente esista, e che sia di sè causa. È adunque in tal ragionamento necessario che l'essenza separatamente si consideri come distinta dall'esistenza, e che in quella riguardando vi si vegga e scerna involta l'esistenza. Questa dottrina che da sè medesima è certa e chiara non ha potuto dissimulare lo Spinosa; e questa il senso dallo Spinosa inteso manifestamente convince di falsità.

Il senso vero, che non giova al suo intento, è questo: che quello, che per necessaria connessione dell'essenza coll'esistenza non si può intendere non esistente, quello è di sè causa. In questo caso l'impotenza o impossibilità del conoscere proverebbe dall'impossibilità dell'essere. Perciocchè quando l'esistenza è nella essenza involta, è impossibile che l'una s'intenda senza l'altra; è impossibile che s'intenda la cosa e non s'intenda esistente. Il falso è, che in ogni caso per qualunque cagione una cosa non si può intendere non esistente, nella essenza involga la esistenza. Questo senso è manifestamente falso: l'impotenza infatti o la impossibilità del conoscere talvolta può provenire dal difetto del nostro intendimento, nel qual caso dal nostro non intendere non si può argomentare il non essere. È vero che sempre che l'essenza involge la esistenza, quello di cui la essenza è, non si può intendere non esistente; ma è falso che semprecchè la cosa non può intendersi non esistente, colla essenza debba involgere la esistenza. Fra queste due proposizioni non vi è necessaria reciprocanza. La prima impossibilità d'intendere viene dalle cose medesime, e la necessità di dovere esistere si conchiude con causa, che è l'involgimento essenziale dell'esistenza; ma la seconda impossibilità dipende dal nostro difetto, e la necessità di dovere esistere si conchiuderebbe senza causa. Perciocchè il nostro non intendere, quando viene dalle angustie e dalle caligini del nostro intendimento, non è causa bastante ad escludere la nullità o la non esistenza della cosa.

Le regole certe ed invariabili dei nostri giudizi sono, prima, che noi non possiamo affermar nulla che in veruna causa

Digitized by Google

non osserviamo inchiuso, nè nulla negare che da niuna causa escluso non veggiamo: onde segue, che se non vediamo un essere in veruna causa implicato, per questo solo motivo non possiamo giustamente inferire che non sia; perchè l'illazione si farebbe senza causa escludente. E se un essere non si vegga da veruna causa escluso, per questo noi non possiamo inferire che sia; perchè l'illazione affermativa si farebbe senza causa includente. Infine tanto le cause includenti quanto le escludenti elle esser devono idee o concetti o ragioni esplicate e spedite da esse cose. È falso adunque che generalmente ogni volta che una cosa non può intendersi non esistente, si dee tenere per certo che quella necessariamente esista, e che sia di sè causa, come intende deffinire lo Spinosa. Per conchiudere con sicurezza la necessaria esistenza e l'esser di sè causa, fa uopo vi sia concetto o idea o ragione dalla natura della cosa esplicata che implichi l'esistenza, com'esso Spinosa deffinisce colla prima proposizione; ovvero escluda e stermini la possibile nullità o non esistenza, giusta le regole dei nostri giudizî a tutti note e da tutti accettate. Il nostro non intendere non è causa valevole ad includere o ad escludere nulla. La mente nostra non ha tutte le idee e tutte le ragioni dell'essere e del non essere. Infinite meraviglie vi sono che il senso accerta, e tuttavia essere non intendiamo, perchè non abbiamo cagioni che inchiudano quei misteri della natura; e altre non poche, che non sono nè esser ponno, non possiamo intendere che non sieno, perchè le cagioni esclusive ci sono nascoste. Chi si risolve a negar quello di che non ha cagione inclusiva, senza che abbia la esclusiva; o ad affermar quello di che non ha cagione inclusiva, non avendone la esclusiva, è vano leggiero presuntuoso e temerario. In ogni modo senza cagione inclusiva niente affermare, e senza cagioni esclusive niente negare possiamo. Per discendere al particolare, lo Spinosa con questa sua diffinizione vuol fare apprendere che la materia necessariamente vi sia, e che ella sia di sè causa; che è il medesimo che voler concedere alla materia l'autorità il primato e principato dell'essere. E disperando di poter trovare nella materia idea o concetto o ragione alcuna essenziale inclusiva dell'esistenza, si è rivolto al nostro o piuttosto al suo non intendere; e quello prendendo

per causa esclusiva della possibile nullità o non esistenza della materia, vuol che si conchiuda che la materia non può essere non esistente, e pertanto ch'ella sia di sè causa. Posta da banda la prima proposizione, che a potere inferire il sommo pregio di essere di sè causa richiede cagione o ragione essenziale inclusiva dell'esistenza, si attiene alla seconda, che coll'equivoco del doppio senso oscura la prima nella mente dei suoi cultori, e li fa travedere; e per lo primo senso vero il secondo falso loro appresenta.

Ma particolareggiamo nella materia quelle dottrine generali, e vediamo qual sia in questo punto il non intendere dello Spinosa. Il senso prima ci presenta la materia che poi la fantasia descrive e pinge: indi naturalmente risulta la idea o piuttosto l'argomento che la materia esistente riconosce. Non è da credere che lo Spinosa dall'inclusione sensuale o fantastica, e dalla impossibilità di sentire e imaginare la materia non esistente abbia voluto argomentare. Il senso e la imaginativa sopra la condizione degli obbietti materiali non ponno sollevarsi in alcun modo; terminati e costretti da quelle angustie non possono trascorrere oltre a sentire o imaginare quello che non è sensibile o imaginabile. Sono inoltre queste due facoltà per una parte anche dal canto loro nell'uomo materiali. Non più la materia che sè medesime possono deporre. Non può nè il senso sentire, nè la fantasia imaginare la possibile nullità o non esistenza della materia; nè la nullità o non esistenza è sensibile o imaginabile, ma sibbene è intendevole e ragionevole. Nè ha potuto farlo dall'idea o argomento che il senso accompagna o sussegue naturalmente. Quella idea o argomento è al senso donde nasce ristretta: ella di per sè oltre a quello che il senso arreca non può allegarsi a verun patto. Che se lo Spinosa volesse farsi ragione dall'inclusione dell'esistenza, che in quella idea o argomento si vede, egli è più scempio che mai. Il senso, l'imaginazione e l'idea o argomento che ne risulta, altro che essa esistenza non includono. L'esistenza è ella forse l'idea o concetto o ragione essenziale implicante? può l'esistenza sè medesima implicare? Dall'esistenza l'esistenza inferire è legittima illazione per avventura? ov'è l'essenza? ove il nesso dell'esistenza coll'essenza, onde la necessità di esistere si ricoglia? ov'è l'inclusione o contenenza

dell'una verso l'altra, dove l'autorità e il primato e il principato dell' essere si scerna? Colla prima proposizione, che cagione essenziale includente vi richiede, non ismentisce sè stesso lo Spinosa? non è lo Spinosa o un ignorante che s'inganna, o un malizioso che vuole ingannare? Adunque lo Spinosa, o senza cagioni inclusive sol dal non intendere abbia voluto argomentare, o per vere cause inclusive, queste che ora rifiutate abbiamo egli abbia prese; nell'uno e nell'altro caso rimane di falsità convinto e deluso. Ma noi di ciò non ci contentiamo: vogliamo inoltre nella natura mentale manifeste cause inclusive dell'esistenza, e nella natura materiale manifeste cause dell'esistenza esclusive dimostrare. Il che faremo, per risparmiare la noja, nel seguente capitolo.

CAPO II.

Si dimostra che la mente sia di sè causa.

SOMMARIO

Quali ragioni contenga l'involgimento essenziale dell'esistenza—Acribologia dell'essere autorevole—Quale sia la identità il Locke non ha potuto ritrovare—L'autorità dell'opérare è certissima seguela dell'autorità dell'essere—Tutte le ragioni dell'essere autorevole sono nella natura mentale, e nessuna nella natura materiale.

Per conoscere qual'essenza involga la esistenza fa uopo riguardare in tutte le ragioni di questo involgimento. Col distinguere dilatare e dichiarar quella idea potremo di leggieri giungere a quello che con tanta sollecitudine cerchiamo. E al primo incontro nell'involgimento essenziale dell'esistenza quel pregio, che i Greci dicono κυθεντια e noi autorità nominiamo, vi si scerne con mirabil chiarezza. L'essenza che involge l'esistenza ella da sè è ed esiste, e a sè comunica il suo essere, e da sè procede: e questa è dessa l'autorità, il primato e il principato dell'essere. Non vi è in questa esplicazione niuna ragione che dalla idea di quell' involgimento non venga fuori; anzi pare che con questa esplicazione niente si dica di più. L'autorità dell' essere, invero, è esso essen-

ziale involgimento dell'esistenza. E poichè l'autorità è quella per cui la cosa che è autorevole, a sè e con seco comunica l'essere, e da sè medesima procede; è ancora manifesto che l'autorità ha intrinseco principio e intrinseco fine, ed ha perfetta comunicazione e penetrazione di essere; e per tal cagione vera e perfetta identità tutta la essenza con seco medesima e il principio col fine e questo con quello indissolubilmente connette. L'identità, che nell'ultimo luogo abbiamo allegato, è la più chiara e certa ragione dell'essere autorevole. Togli la identità, e l'essenza non più ella a sè comunica l'essere, non ella da sè procede, nè il principio è a lei intrinseco, nè il fine. L'autorità è essa vera e perfetta identità; e l'identità vera e perfetta è l'autorità medesima. Similmente la comunicazione o l'inclusione e penetrazione dell'essere è la più espressa ragione della identità, è la stessissima identità. L'identità altro non è che comunicazione o inclusione e penetrazione dell'essere, nè senza la identità, comunicazione e penetrazione, nè senza comunicazione e penetrazione identità alcuna si può pensare. L'identità, che il Locke molto fantasticando non ha potuto ritrovare, è piena, copiosa, con comunicazione e penetrazione di principio e fine. Ma per varî gradi di minore e maggior perfezione in fine ascende nella sublimità dell'essere autorevole. L'autorità è il sommo grado ove giugne l'identità. Se la identità non è qual'io la dico, è ella forse, diciam così, un'entità scempia di ogni pienezza e copia, e di ogni comunione e penetrazione cassa, senza principio e senza fine? ma se così fosse, ove mai sarebbe il nesso che identità appelliamo? quali cose connetterebbe ella in tal caso? può esservi identità che non connetta l'essenza, e può l'essenza connettere non connettendo i principî fra loro? e come li connetterebbe senza reciproca comunicazione e penetrazione di essere fra gli uni e gli altri? e comunicazione e penetrazione può esservi in alcun modo, senza che l'essenza sia piena e copiosa? Finalmente senza una tale identità qual' io descrivo non si può intendere quell'implicanza o involgimento con che l'essenza implichi o involga la esistenza, che egli lo Spinosa deffinisce dover essere nell' autorevole essenza; sicchè può parere superfluo quanto di più abbiamo arrecato a questo proposito. Per non incorrere in queste manifeste con-

traddizioni siamo dunque costretti a dire, che nè involgimento essenziale di esistenza senza l'autorità, nè l'autorità senza comunione e penetrazione di essere, e senza intrinseco principio e fine, nè comunicazione e penetrazione senza vera perfetta piena e copiosa identità vi può essere; e che pertanto tutte queste cose insieme aver deve seco l'involgimento essenziale dell'esistenza. Oltre a ciò coll'autorità e principato dell'essere è indivisibilmente giunta l'autorità e il principato dell'operare. All'essere segue l'operaro; l'operaro è produzione od estensione dell'essere; quale o quanto è l'essere, tale o tanto è l'operare. Fra l'essere e l'operare vi è comunicazione e penetrazione, sicchè l'essere è intrinseco all'operare, e questo a quello: altrimenti non si potria dire come l'uno dall'altro proceda, come l'uno adequi l'altro. Perciocchè la distinzione, con interrompere ogni comunione, niuna cagione lascerebbe intatta, nè di dover l'uno dall'altro procedere, nè di poter l'uno l'altro adeguare. Adunque la essenza che involge la esistenza esser deve per comunione e penetrazione di vera perfetta piena e copiosa identità, comunichevole e penetrevole, con intrinseco principio e fine ad essere autorevole, prima e principale come nell'essere così nell'operare. Or vediamo tutte queste ragioni, che dall'idea dell'essenziale involgimento spedite abbiamo, dove si rinvengano. E per ritrovarle non abbiamo a fare troppo lungo cammino. Noi abbiamo dinanzi agli occhi l'essenza che è di sè causa; noi l'abbiamo già descritta o dipinta coi suoi propri colori: ella è la natura mentale. Quanto abbiamo detto dell'essenza prima ed autorevole generalmente, tutto è un particolaroggiamento della natura mentale. La mente non intende ed agge e regge sè medesima? e sè medesima intendendo e reggendo non comunica ella seco stessa nell'essere e nell'operare? o poichè tale ella è ed in tal modo è ad operare potente, da sè e in sè e con seco essendo ed operando, non ha l'autorità e il principato dell'essere, e l'autorità e il principato dell'operare? e nell'operare e nell'essere quella mirabil conversione di sè a sè medesima non è essa implicanza ed inclusione dell'esistenza? Qual cosa si può affermare o negare dell'autorevole essenza, che della natura mentale affermare o negare non si debba? Dalle cose finora dette si vede che ben possiamo in-

tendere la possibile nullità e non esistenza della materia; poichè bene intendiamo che la necessità, l'autorità, il primato e il principato dell'essere, per l'onnimoda identità è così propria della mente, che non può convenire in verun modo alla materia. Ma non dee quì terminare il ragionamento: ei fa mestieri dimostrare dirittamente che l'involgimento essenziale dell'esistenza con tutte le sue ragioni , come dalla onnimoda identità è implicato nella natura mentale, così dall'onnimoda distinzione è sterminato ed escluso dalla materia. E fermamente, se l'essenziale implicanza dell'esistenza ha seco giunta o piuttosto è l'autorità e il principato dell'essere ; da ciò segue che quella essenza la quale da sè rimuove ed esclude l'autorità e il principato dell'essere, deve ancora da sè rimuovere la essenziale implicanza dell'esistenza. E se l'autorità e il principato dell' essere non può stare senza intrinseco principio e intrinseco fine, e senza la comunione e penetrazione di vera piena perfetta onnimoda identità ; è ancora fermissima conseguenza, che quella essenza che ha estrinseco principio e fine, che esclude ogni comunione e penetrazione d'identità, ed è perciò tutta distinta e divisibile, quell'essenza, dico, esser deggia non autorevole ma dipendente , non prima e principale , ma secondaria ed inferiore. Ora una cotale essenza dobbiam forse molto vagare per ritrovarla ? Non è ella la materia, che da onnimoda real profonda distinzione scissa, per ogni verso stermina ed esclude ogni comunione e penetrazione d'identità, e da estrinseco principio e da estrinseco fine è da ogni parte terminata ? e non avendo nè potendo avere intrinseco principio e fine , non è ella da sè medesima nell'essere e nell' operare avversa ? e come la mente per la maravigliosa di sè a sè conversione è potente ad essere e a intendere aggere e reggere sè medesima ; così per isprezzevole avversione di sè da sè medesima, non è ella cieca spossata disordinata, ad ogni operare e ad essere impotente la materia ? E infine cotesta di sè da sè avversione ed alienazione non è essa essenziale esclusione dell'esistenza ? L'onnimoda identità vera e perfetta, in quanto indissolubilmente l'essere con seco medesimo connette, fa che l'essenza sia necessaria, piena ed autorevole ; e per la comunione e penetrazione similmente perfetta e piena fa che l'essenza sia uni-

versale ed infinita: e l'onnimoda distinzione ogni nesso delle parti fra loro, o delle parti col tutto, e di questo con quelle o con sè medesimo, e ogni comunione e penetrazione dissolvendo affatto, fa che la natura in cotal modo distinta sia temporale, secondaria, particolare e finita. Lo Spinosa non curando di penetrare nell'essenza mentale, ed al senso dell'essere materiale l'osservazione restringendo, sol perchè la materia già esiste ha creduto che la materia necessariamente esista, e che ella sia di sè causa; e per maniera perversa di filosofare, e forse ancora di vivere sviato dal diritto cammino non si è contentato del suo infelice profitto, ma accecato dall'orgoglio con inaudito esempio ha voluto formar sistemi e fare scuola dell'errore, per farsi principe dell'empietà.

CAPO III.

Seconda definizione — *Ea res dicitur finita in suo genere quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quum aliud semper majus concipimus. Sic etiam cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, neque cogitatio corpore.*

SOMMARIO

Lo Spinosa maliziosamente vuol fare apprendere, che la materia sia in ogni genere infinita — La vera infinità non può aver luogo nella estensione e nel numero — L'estensione e il numero sono di per sè incerte, indifferenti e indeterminate essenze — Ogni cosa esser dee certa e determinata — Il vero infinito esser dee ancora certo e determinato — Si distinguono due generi di principî e di fini — La materia è del tutto incapace di vera reale infinità.

Lo Spinosa prima deffinisce il finito nel suo genere, e dice che sia quello che da altra cosa della medesima natura può esser terminato. E poi in particolare deffinisce il corpo finito, dicendo essere quello del quale altro corpo sempre maggiore possiamo concepire. Sicchè giunte insieme queste due definizioni coll'esplicazion loro, il corpo finito è quello che da altro corpo esser può terminato, e del quale altro corpo maggiore possiamo concepire; e l'infinito è quello che non può essere da altro corpo terminato, e del quale altro mag-

gior corpo non possiamo concepire. E con questa teoria vuol farci apprendere che la materia è nel suo genere infinita. Ma poi soggiungendo che nè la cogitazione dal corpo, nè il corpo dalla cogitazione può esser terminato, ei vuole dippiù che s'argomenti che la materia non nel suo genere solamente, ma sibbene in ogni genere è, come dicono, assolutamente infinita. Poichè la cogitazione in un modo e la materia in un altro all'uomo presenti direttamente si dimostrano, la cogitazione nella coscienza e la materia nel senso; e perchè la materia, il senso dell'uomo oltrepassando e la ragione inviluppando, vuol dimostrarsi infinita, e la cogitazione dell'uomo è certamente finita, lo Spinosa in qualunque modo commendando l'infinito della materia, e aggiungendo che la materia dalla cogitazione non può essere terminata, viene a dire che la materia è in ogni genere infinita, e che ella sia l'unico e solo infinito nella natura. Basterebbe dir in contrario che lo Spinosa con niuno argomento prova la infinità della materia, neppure ristretta al suo proprio genere, non che l'ampia e in ogni genere assoluta; e basterebbe discoprire il suo ingannevol modo di ragionare: ma per la importanza della verità di che trattiamo, è qui in ogni modo da dimostrare che la materia non è in verun modo infinita, e che in ogni modo assolutamente infinita è la mente. Prima dimostreremo che l'infinito non può aver luogo nella materia, e poi che necessariamente nella natura mentale sia da riporre. Coloro che credono, l'infinito con realtà tutta presente rinvenir si possa nella estensione e nel numero, non bene han penetrato nè l'essenza di quelle due cose, nè la ragione dell'infinito. L'estensione e il numero di per sè considerati sono essenze indifferenti, incerte, indeterminate; e tali essendo, come sono in questo riguardo infinite, in quanto con quantesivoglia giunte giammai al fine pervengono, ma sempre maggiori essere e maggiori possono concepirsi; così per la stessa cagione della incertezza indifferenza e indeterminazione, non sono nè esser devono infinite con vera reale infinità, che ogni essere a loro appartenente realmente tutto in atto presente contenga. L'una e l'altra proposizione, la prima, della natura dell'estensione e del numero, la seconda, della ripugnanza delle medesime cose alla verace reale

infinità, sol con esplicarne le nozioni di leggieri si dimostrano.

L'estensione e il numero non sono cose per costituzione di principî certe e determinate, ma ad essenze già costituite e perfette nell'esser loro, l'una estendendo e l'altra moltiplicando, avvengono. Imperocchè quello che è già costituito e perfetto e compiuto nel suo essere, con giunte di nuove parti e nuove unità si estende e si moltiplica. Il numero e l'estensione sono gli estremi modi e, diciam così, gli estremi proventi delle cose. Niuna ragione in loro di certezza differenza e determinazione si dee ricercare, nè per qualunque ricerca si può ritrovare. Piuttosto si deo ricercare, e si può ritrovare nelle essenze delle cose già costituite e compiute e perfette. L'essenza o sostanza è la radice onde tutto ciò che alle cose appartiene, provene e dipende. Niente si può pensare che all'essenza o sostanza delle cose non si debba imputare. Dal che chiaramente s'intende, che l'estensione e il numero di per sè considerati niuna certezza o differenza o determinazione possono avere; e per tanto in questo riguardo sono eglino infiniti, in quanto nel molteplicare o nell'estendere, non si può ad alcun fine giungere oltre il quale non possano sempre maggiori divenire. Or tali essendo quali essere abbiam dimostrato, cioè essendo indifferenti e indeterminati e infiniti nel primo modo, non possono essere infiniti nel secondo modo, cioè con vera reale infinità tutta presente in atto, che è l'altra proposizione che rimane a dimostrare.

Egli è indubitato che ogni cosa generalmente esser deo certa e determinata, dee essere compiuta e perfetta, deve infine di principio e fine esser costituita. La certezza e la determinazione sono ragioni dall'essere reale inseparabili, sono essa essenza ed essa realtà; siccome l'incertezza e l'indeterminazione sono ragioni del non essere, anzi sono esso non essere ed essa nullità. Il simile si dee dire della pienezza, della perfezione, e del principio e del fine che con quelle prime sono una cosa medesima. Il principio e il fine sono parti dell'essere principali; il primo è il fondamento dell'essere, il secondo è il colmo. Senza il principio non si può venire all'essere, e senza il fine non vi si può pervenire, e

senza pienezza e perfezione non può aversi nè principio nè fine. Il vero infinito è a questa generale invariabil legge sottoposto: il vero infinito molto più che le finite cose dee certo essere e determinato, e con principio e fine compiuto e perfetto. Questo può parere ai volgari un concerto di contraddittorî, ma infatti è il vero più bello. Della pienezza e della perfezione in questa loro ragione separatamente considerate, è cosa manifesta, che all'infinito più che al finito convengano; nè i volgari in questo risguardo il negherebbero. L'infinito è primo, principale, universale nell'essere, che ogni realtà che gli appartiene deve contenere. Se l'infinito non è pieno e perfetto, la pienezza e la perfezione dove si troverà ella? sarà per avventura il finito perfetto, e imperfetto l'infinito? È egli forse possibile che la perversità del filosofare giunga a questo eccesso? Della certezza e determinazione, è ugualmente certo che debbano all'infinito convenire. Non intendiamo qui parlare di quella certezza e determinazione che restringe e limita e particolareggia le cose; ma di quella per cui le cose con presente realtà sono tutto ciò che esser devono, ed hanno tutto ciò che devono avere. E di quella incertezza intendiamo che altro non è che abilità o possibilità o potenza ad essere ciò che non si è, e ciò che non si ha ad avere. L'infinito è tutto ciò che vi può essere, ed ha tutto ciò che si può avere; è adunque l'infinito certo e determinato, com'è perfetto e pieno con amplissima e real contenenza di tutto il reale essere che gli appartiene.

E se così è, com'è sicuramente, l'infinito aver deve principio e fine, poichè nè pienezza, nè perfezione, nè determinazione, nè certezza senza principio e senza fine si può neppur fingere col pensamento. Per iscovrire il fondo di questa verità, fa mestieri distinguere due generi di principî e di fini. L'uno è intrinseco, per comunione d'identità con tutto l'essere della cosa connesso; l'altro è estrinseco senza comunione alcuna d'identità. L'infinito certamente non può avere principio e fine estrinseco, perchè nel tempo stesso sarebbe finito ed infinito; ma ben può e deve avere principio e fine intrinseco, perchè altrimenti sarebbe incerto indeterminato e imperfetto, sarebbe insieme e non sarebbe affatto. L'infinito dell'estensione e del numero principio e fine nè intrin-

seco nè estrinseco può avere: non intrinseco, perchè la estensione saria inestesa indistinta e indivisibile, e il numero sarebbe scempio indistinto e indiscreto, e sarebbon tali per la comunione d'identità, che il principio e fine intrinseco vogliono aver seco necessariamente non estrinseco; per lo che l'infinito sarebbe finito e questi sarebbe quello. L'estensione e il numero, che intrinseco principio e fine non ponno avere, estrinseci aver gli devono necessariamente, se realmente vi deono essere; perciocchè il principio e il fine che li restringono e terminano, quelli eziandio sono che certezza loro arrecano e determinazione e convegnente perfezione. Essendo eglino, come già detto abbiamo, di per sè incerti indifferenti e indeterminati, e imperfetti per difetto di principi costitutivi, il principio estrinseco e l'estrinseco fine succedono all'uffizio, e nell'essere li accertano e determinano, e lor donano quella perfezione che possono e devono avere, e in certo modo li costituiscono ancora. Adunque nella estensione e nel numero il principio e il fine di restrizione e limitizione è il medesimo che il principio e il fine di certezza, di determinazione, di perfezione, ed in qualche modo ancora di costituzione. Quindi segue immantinenti che non può nell'estensione, non può nel numero esser vero infinito; perchè l'infinito a causa dell'estensione e del numero non può aver principio e fine intrinseco, ed a causa dell'infinità non può aver principio e fine estrinseco; e così di ogni principio e fine casso, sarebbe incerto, indeterminato, imperfetto. L'estensione e il numero sono eglino capaci dell'infinità del primo genere, che tal si appella sol perchè con continovati profitti non perviene al fine giammai; ma non sono capaci dell'infinità del secondo genere, che ogni realtà contenendo in atto, esser certa determinata e perfetta, e principio intrinseco e intrinseco fine aver deve necessariamente. Quel primo modo d'infinità ha intrigati de' più bizzarri cultori del Peripato, e i più inconsiderati delle novelle scuole. Quanto si è detto del numero e dell'estensione, ben s'intende della materia, che è la sostanza numerosa ed estensa, essere stato detto. Adunque la materia perchè deve aver principio e fine estrinseci, ed intrinseci non li può avere, è affatto incapace di vera reale infinità con real contenenza di ogni essere che

s'appartiene. Rimane a dimostrare che cotesta verace infinità unicamente alla natura mentale convegna, il che, per dar riposo a'lettori, faremo nel seguente capitolo.

CAPO IV.

Che il vero infinito nella natura mentale si dee riporre.

SOMMARIO

Nuovamente si dimostra la natura materiale di vera infinità essere incapace — Vanità dello Spinosa — Nuovo argomento della realità della mente sovrana — Le proprie ragioni dell'essenza necessaria tutte si rinvengono nella natura mentale.

Lo Spinosa nella prima definizione definisce l'essenza prima ed autorevole quella essere che involge la esistenza, non intendendo che l'essenziale involgimento debba seco avere intrinseco principio e intrinseco fine per comunione e penetrazione di vera perfetta omnimoda identità: e noi abbiamo dimostrato che quell'involgimento in sè involge tutti quei pregi ch'ei non intende, e che quella meravigliosa essenza cotanto pregevole è l'essenza mentale. Nella seconda definizione lo Spinosa descrive l'infinito, non avvertendo che l'essenza infinita ancor essa deve con seco avere principio e fine intrinseci colla stessa comunicazione e penetrazione di vera perfetta omnimoda identità: e noi dimostreremo che quella essenza debba con sè avere tutte quelle doti che egli non ha avvertito; e che ella, tal quale la descriviamo, è la medesima essenza mentale. Nel precedente ragionamento abbiamo provato che la natura materiale non può essere infinita, perchè non ha principio e fine intrinseco. Con tutto ciò non confesseranno gli Spinozisti, che vi sia un tale infinito con intrinseco principio e fine, che per loro è un viluppo di contraddizioni; nè per forza di quell'argomento sono costretti a confessarlo, perciocchè da questo che non vi possa essere infinito con principio e fine estrinseci, non segue che vi debba essere con principio e fine intrinseci. È adunque uopo altri argomenti allegare, se vogliamo accertare il vero e quelli convincere. E prima, per fare un esatto paragone delle due

nature, è uopo un poco più oltre brigarci ad esplicare le ragioni della natura materiale, e per tutto della vera infinità dimostrarla incapace.

L'omnimoda real distinzione tante volte mentovata è la vera cagione di questa impossibilità. La distinzione, che tutta la sostanza materiale in parti distingue, tutta insiememente la restringe e finisce e termina da ogni lato. Distinguendo le parti, l'une dall'altre esclude, sicchè ciascuna parte nel suo proprio minuto essere conchiude, e l'esclude dalle altre. Il finire e terminare è della distinzione proprio ed essenziale: la distinzione è essa finizione e terminazione. Ma l'onnimoda distinzione, qual'è quella che la materia per ogni verso dilacera, conduce l'affare all'ultima estremità, perciocchè cotanto distingue e termina, che o giunge agli indivisibili, o distinguendo e terminando trascorre in infinito. È adunque la sostanza estensa e numerosa della materia tutta in sè distinta e terminata per ogni parte; e niente nella materia può essere o si può pensare che non sia distinto e terminato. La distinzione e la terminazione è all'estensione e al numero essenziale, e per tanto a'medesimi è ancora essenziale l'aver principio estrinseco ed estrinseco fine. Nè, quanto fa al proposito, è alcun divario fra la estensione ed il numero; perchè trattandosi di numero, che fa la sola distinzione reale, nè la divisione aggiunge ostacolo al numero perchè non sia infinito, nè la continuazione rimuove alcun impedimento all'estensione perchè sia. Ov'è adunque nella material sostanza la cagione includente della infinità? non vi è piuttosto l'escludente che fino a qui abbiamo esplicata? Si può a qualunque cosa niente attribuire senza cagione che includa, e dippiù con cagione che escluda l'attributo? è questa, cognizione vera, o vano fingimento? è sapere, o capriccioso volere? Qui ancora in questa definizione lo Spinosa segue l'illusione del senso e dell'imaginativa. Nella prima definizione, perchè il senso ci presenta e la imaginazione descrive la materia esistente, quindi prende motivo di definire, che la materia sia di sè causa e che da sè esista. E in questa seconda, non perchè il senso e l'imaginazione rappresenti la materia infinita, che è impossibile, ma perchè la magnitudine eccede l'attività di quelle potenze, si determina a vo-

lere che sia, e che da sè sia infinita. Nè si può dire che nessuna delle unità o parti, ma esso numero sia infinito; imperocchè il numero, cioè l'adunanza o la somma, non è cosa reale, ma ideale: il numero è nella idea che l'osserva e lo raccoglie e aduna, non è nelle cose: fuori dell'idea non vi è che le unità o parti, che fra loro realmente distinte con reale comunicazione non convengono in uno essere reale. Perchè, quanto alla continuazione delle parti nell'estensione, già abbiamo provato che nel proposito della presente quistione non giova, come nel sincero numero non nuoce la divisione. Adunque qual cosa è nell'estensione e nel numero che richiegga la infinità? qual'è, cui la infinità si debba concedere? vuolsi forse il sublime attributo della infinità donare al nulla? è questa scienza o ignoranza, un reale attributo ad ideale soggetto attribuiro? Lo Spinosa non solo senza alcuna cagione includente, ma dippiù senza reale soggetto dell'attributo vuol che alla materia si conceda la infinità. Tal'è la vanità dei suoi ragionamenti!

Per contrario l'onnimoda identità, ogni distinzione rimovendo dall'essere, ogni restrizione e finizione con ella viene a rimuoverne insiememente. L'identità connettendo amplifica non restringe, comunica e conchiude, non esclude e stermina. L'identità conduce l'essere all'infinizione e illimitazione; l'onnimoda identità solleva l'essenza al più sublime grado dell'essere infinito e illimitato, o piuttosto è essa infinizione e illimitazione. Per la onnimoda identità tutte le parti si penetrano ed includono fra di loro, e tutte si adunano e conchiudono in un'amplissima individua unità la quale è il tutto, che in cotal modo le parti, penetrandole e includendole all'incontro, tutte in sè contiene. E questo è il vero infinito che con assoluta infinità ogni essere in sè accoglie; e questo è il vero ολον dei Greci, che i Latini appellano solo ed universo. Cotesta mirabile essenza comunichevole penetrevole e individua ha intrinseco principio e intrinseco fine, da sè procede e in sè ritorna e si riposa ed, ogni estrinseco principio e fine da sè rimosso, è illimitata ed improdotta. Il principio e fine che estrinseci sono, ove sono escludono gli intrinseci, e questi escludon quelli; e però la essenza che gli ha intrinseci, estrinseci non può averli a verun patto; e per-

ciò è improdotta per gli uni che ha, è illimitata per gli altri che non ha. E l essenza che gli ha estrinseci, e intrinseci non li può avere, è per quelli che ha, limitata, e per gli altri che non ha, è ancora prodotta. Ma dove sono coteste maraviglie? sono elleno pitture della fantasia per avventura? Queste ragioni dell'infinità che noi, senza disprezzo d'ingegni felici, ove realmente sieno additiamo, elle di per sè si dimostrano nel meraviglioso comunichevole e penetrevole essere mentale, e più nella più meravigliosa conversione della mente, con che intende ed agge e regge sè medesima, che è essa potestà autorevole ed esso primato e principato dell'essere e dell'operare e, quel che fa a questo punto, è essa universalità ed infinità. E queste ragioni medesime sono nuovi argomenti della realità della mente sovrana del mondo, dal moto della materia, dall'universale ingegno del mondo, dal sostanziale ingegno dell'uomo, dalla idea e dalle ragioni invariabili dell'intelligenza già dimostrata: esse poi con mirabil circolo di prove, che è certissimo contrassegno d'infallibile verità, l'une le altre si dichiarano e confortano. Imperocchè l'essenza necessaria essendo la più sicura e più chiara cognizione che risulta dalla impossibilità del nulla, e per chiari lumi e per comune consentimento dovendo ella essere autorevole universale ed infinita, come quella da cui tutta la selva delle spezie contingenti e particolari sia provenuta; ed inoltre le ragioni dalle idee essenziali dell'autorità e infinità esplicate, avendo noi dimostrato che quanto all'impenetrabile tutto distinto e divisibil'essere della materia sconvengono, tanto convengono al penetrevole tutto indistinto e individuo essere della mente, da tutto ciò segue che la essenza necessaria nella mentale e non nella material natura giustamente si dee riporre: e chi alla prima tolta, come lo Spinosa vorrebbe, nella seconda la ripone, sconvolge tutto l'ordine, ed estingue tutto il lume dell'umano sapere. E questo basti per ora. Le altre cose che ci sono da dire le riserbiamo alla sesta definizione, dove lo Spinosa per altre vie, alla materia l'opinione dell'infinità assoluta negli intelletti deboli tenta di procacciare.

CAPO V.

Terza Definizione — ***Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, idest cujus conceptus non indiget conceptu alterius a quo formari debeat.***

SOMMARIO

Che sia la essenza — L'essenza deve ella in sè avere principio e fine del suo essere — Il sillogismo è un'ideale o ragionevole essenza, e l'essenza è un reale sillogismo — I sillogismi sono vere minute scienze, e le scienze sono ampli sillogismi — Che sia la sostanza — La definizione dello Spinosa è frodolente — La materia è in alcun modo sostanza, ma non è sostanza prima e principale.

Prima di parlar dello Spinosa è uopo con giusto ragionamento dichiarare qual sia il vero essere della sostanza, affinchè dal di lui breviloquio non vegniamo indotti in errore. Egli è da sapere che presso gli antichi essenza e sostanza prendeansi talvolta a significare una medesima idea ed una medesima cosa; senonchè più propriamente diceasi essenza l'essere raccolto descritto ed espresso nella mente dell'uomo, e sostanza più propriamente nominavasi l'essere in sè medesimo considerato. Vediamo adunque qual sia la essenza nella sua più propria significazione, per intendere che sia la sustanza in sè considerata. Essenza dicesi quella che in ciascuna cosa è prima e principale, donde ogni altro essere alla cosa appartenente procede e dipende, e dove necessariamente insiste per poter essere a suo modo. Così in tutte le spezie quello che coll'osservazione o speculazione possiam ritrovare che sia il primo e principal'essere, donde ogni altro che vi si scorge derivi e dipenda, quello con sicurezza essenzial'essere ed essenza diciamo. Modale od accidentale poi denominiamo tutto ciò che da quel primo proviene, o ancora da estraneo principio, che siavi in qualunque modo introdotto. Da ciò segue che l'essenza in sè nel suo proprio essere, e di per sè per lo suo proprio essere sussiste, ed è principio sostegno e subbietto dell'essere modale o accidentale: conciosiachè il primato dell'essere manifestamente richiegga che l'essenza non proceda nè dipenda da altro prin-

Digitized by Google

cipio, nè in altro principio sussista; che è il medesimo, che nel suo e pel suo proprio essere aver sussistenza, ed esser ella principio sostegno e subbietto di ogni essere modale e accidentale. Per questa stessa cagione, l'essenza s'intende dover essere compiuta e perfetta, e in sè aver principio mezzo e fine del proprio essere. Perciocchè se l'essenza non ha intrinseco principio, ella non è prima e principale, ma secondaria e dipendente; e se non ha intrinseco fine, ella non è sostegno e subbietto di tutto l'essere che alla cosa si riferisce, ma in alieno subbietto con alieno sostegno sussiste; e così non è sostanza ma modo o accidente.

Non vi ha più distinta nè più espressa imagine dell'essenza di quello che è il sillogismo. L'essenza invero è come un real sillogismo, e il sillogismo è come una ideale o ragionevole essenza. Come il sillogismo ha principio mezzo e fine, e da sè procede e in sè si conchiude, così l'essenza con real processione e con real conchiusione fa il medesimo, senz'altro divario fuori di quello, che il lavoro e il circolo del sillogismo è ideale ed espressivo, e il lavoro e il circolo dell'essenza è reale ed archetipo; quello nella ragione dell'uomo, e questo nell'ingegno delle cose descritto e formato. Come i sillogismi sono certe particolari e minute scienze, che da più alti e più ampi principî di sapere discendono, ed in iscienze più larghe e più profonde si conchiudono; così vi sono delle particolari e minute essenze, che da più alti ed ampi principî di essere procedono, ed in essenze più ampie e più profonde si contengono. Infine siccome i sillogismi, benchè altronde procedenti ed altrove conchiusi, pure perchè sono con proprî principî mezzi e fini contesti, sono tuttavia scienze perfette; così parimenti le essenze finite e particolari con tutta l'origine e dipendenza loro; poichè di proprî principî e mezzi e fini sono costituite, sono nondimeno perfette essenze. I sillogismi in sè sono e di per sè, e con proprie ragioni si concepono; e le particolari e finite essenze in sè e di per sè sussistono, e co'proprî concetti loro si esprimono.

Ora ad intendere che sia la sostanza basti avvertire; che quanto dal principio al fine detto abbiamo dell'essenza, tutto è vero della sostanza; cioè che sia primo essere e principale

onde ogni altro che modale sia o accidentale derivi e dipenda; e che per propri principî costituita, deggia essere compiuta e perfetta; e in sè e per sè sussista; e ogni altro essere fondi e sostegna; e in fine che qual è, tale si esprima col concetto de'suoi propri principî; e di altro concetto di altra sostanza non abbisogni: giacchè, come è stato detto; essenza e sostanza sol si distinguono in quanto la prima più propriamente si dice dell'essere nello stato ideale che acquista col pensamento dell'uomo; e la seconda più propriamente s'intende dello stato reale fuori dell'umano pensamento.

Per venire all'espressioni dello Spinosa dobbiamo avvertire, che per tutta questa speculazione abbiamo inteso parlare del principio e del fine, della indipendenza e dipendenza essenziale, che solo ha luogo nella costituzione dell'essenza o sostanza; e non già del principio e fine; indipendenza e dipendenza naturale di generazione o di qualunque altro genere di produzione, che sono in tutta la natura universale: le quali cose sono tra loro; come ognun vede, del tutto distinte e diverse. Sicchè le sostanze finite e particolari, così per propri principî e fini sone costituite e in sè sono e di per sè sussistono, che nondimeno da più alti e più ampli principî procedano e dipendano; siccome col paragone dei sillogismi e delle scienze abbiam fatto vedere. Ma lo Spinosa ha voluto confondere quelle due maniere, e perciò ha recata in mezzo quella definizione della sostanza senza distinguer nulla: la definizione è vera, ma per questo motivo è frodolenta e pericolosa; potendo i Lettori dalle di lui scritture di leggieri prender l'una cosa per l'altra; e potendo credere che la sostanza, che in sè e per sè per proprio intrinseco ed essenziale principio sussister deve, debba eziandio nella natura universale, ella esser prima e principale, libera e indipendente. E poichè le cose materiali col senso si attingono, il che non si fa delle spirituali, la materia, che il senso accerta e che è in alcun modo sostanza, verrebbe ad esser riputata l'unica prima e principal sostanza indipendente; e la mente dove il senso non giunge, che a sensuali filosofi è incerta, si rimarrebbe ristretta nelle angustie della cogitazione dell'uomo. Cotesto è l'inganno dello Spinosa, e in cotal modo noi l'abbiamo discoperto e deluso. Adunque quan-

do lo Spinosa dice, che sostanza è quella che è in sè medesima e di per sè si concepe, si devono distinguere due modi di essere e di concepire. L'uno è quello che è e si esprime per principî mezzi e fini intrinseci ed essenziali, e l'altro è e si esprime per principî mezzi e fini estrinseci, e, in questo senso, accidentali. La prerogativa di essere in sè e di per sè senza sostegno di altra essenza, e di potere esprimersi senza implicanza di altro concetto essenziale, prerogativa che in qualchè modo conviene alla materia, libera la materia dalla suggezione e dipendenza essenziale, cioè, fa che la materia in alcun modo abbia ella in sè principio mezzo e fine; ma non perciò la sottragge alla suggezione e dipendenza di principio estrinseco e, in questo senso, accidentale. Per quella prima qualunque indipendenza è la materia in alcun modo sostanza; ma non è sostanza prima, principale, necessaria, universale, infinita quale esser vorrebbe lo Spinosa, e non essere nei precedenti sermoni con evidenza abbiamo noi dimostrato. Altro ci vuole, che il mozzo ed ingannevole parlare dello Spinosa, per dar colore a questa disperatissima impossibilità. E tanto basti qui a questo proposito aver detto.

CAPO VI.

Quarta Definizione — ***Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam id quod ejusdem essentiam constituit.***

Quinta Definizione — ***Per modum intelligo substantiae affectiones, seu id quod in alio est per quod etiam concipitur.***

Queste due definizioni sono vere. Non potrebbe farsi un ragionamento tutto di falsità tessuto. Adunque sol dobbiamo star sull'avviso ed osservare che uso ci ne faccia. Perciò lasciandole così stare passiamo alla sesta definizione.

Sesta Definizione — ***Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Dico absolute infinitum; nam quidquid est in suo genere infinitum, de eo infinita attributa negare possumus: quod autem absolute infinitum est, quidquid est ad ejus essentiam pertinet, et negationem nullam involvit.***

SOMMARIO

Ingegno malizioso dello Spinosa — Si dimostra nella mente la reale universal contenenza di ogni genere assoluta — La natura mentale è un mirabil temperamento di due mitigati contradditorii — Come la mente sia e non sia insieme le reali forme che intende e vuole — Si conferma la dimostrazione Cartesiana, e si convince il Locke dell'idea innata di Dio — La mente dell'uomo è certa nella coscienza, e la mente di Dio è certa nella scienza — Altro argomento della realità della mente sovrana.

Dopochè colla prima definizione lo Spinosa à tentato di far credere che la materia sia di sè causa, e che ella sia l'autorevole prima e principale essenza; e colla seconda, che la materia sia infinita, e che ella sia l'unico e solo infinito della natura; nella presente definizione più particolarmente, l'unica e sola infinità in ogni genere colla contenenza di ogni forma di essere e di ogni attributo, vuol che le si conceda. Posta la definizione, che Dio debba essere assolutamente infinito, del quale ciò che vi è affermare, e niente negare si possa; questa così general proposizione poi non distingue, ma indistinta e confusa la propone per indurci nell'errore. Poichè infinite forme che sono nella materia in Dio esser non ponno, e per conseguente, infinite forme di Dio negar si deono; ei si crede e vuol fare ad altri credere, che l'essenza divina sia un viluppo di contradditorii, che sia insieme e che non sia in ogni genere assolutamente infinita; che l'essenza divina nella idea involga l'assoluta infinità, sicchè di lei ogni cosa che è affermare e niente negar si debba; e che in effetti infinite forme ed attributi che nella materia sono, in quella non sieno e le si debbano negare. Noi intanto dopochè contro a quelle deffinizioni con forti argomenti abbiam dimostrato, che l'essere autorevole primo principale

ed infinito nella mente si dee ricercare e riporre, e non già nella materia; contro alla presente deffinizione con pari fermezza ed evidenza dimostreremo più particolarmente, che la mente è l' unico e solo in ogni genere assoluto infinito, e che della mente ogni cosa che vi è affermare e niente negare si deggia; e infine che l'essere mentale non sia un viluppo di estremi rigidi contradditorii, che è la più certa e chiara falsità e impossibilità, ma sibbene sia un mirabil conciglio di mitigati e temperati contradditorii, che è il vero più certo, e più evidente e necessario. E poichè nelle precedenti definizioni prima abbiamo generalmente descritto l'infinito, e poi l'abbiamo nella essenza mentale particolareggiato e colorito; quì, dirittamente dispiegando le ragioni della mente, vi dimostreremo la particolar ragione o, diciam così, formalità dell' universal contenenza di ogni essere, che vi aggiunge l'assoluto in ogni genere infinito.

L'intelligenza nel primo incontro si fa vedere universale ed infinita colla contenenza di ogni essere assoluta. L'intelligenza è ella certamente ad intendere e sapere tutte le forme intendovoli e scibili potente; tutte adunque in se nel suo proprio essere le dee contenere. La mente intendendo e volendo, le forme intendevoli e scibili, che sono le reali forme dell'essere, in sè figura, forma, esprime e rappresenta: adunque tutte le forme reali dell'essere, che tutte in sè figura ed esprime, in sè nel suo proprio reale essere contiene. L'essere, tutto è intendevole e scibile; e l'intendere e il sapere tutto l'essero esprimo e rappresenta: l'essenza reale adegua la intelligenza e la scienza, e questa quella per tutto adegua; altrimenti la essenza è tenebrosa, anzi affatto non è; e l'intellIgenza e scienza è cieca, anzi non è in verun modo. La contenenza mentale delle cose è tale e tanta, che con esse cose per reale identità comunica, e tutte le penetra e in se inchiude e comprende. Se in siffatta guisa non comunica colle cose intendevoli e scibili, e non così le penetra e in sè conchiude; come le contiene ella in qualunque modo? e se non le contiene, come le sa ed intende? Se le forme reali delle cose fossero dalla natura mentale realmente distinte, e fuori del mentale reale essere poste, non si può pensare come contenerle e comprender le potesse. La real

distinzione interrompe ogni comunicazione, ed ogni penetrazione e inclusione e contenenza sovverte e disperde affatto. La real distinzione è essa scomunicazione ed essa impenetrabilità esclusione e, diciam così, incontenenza; e per contrario l'identità è essa comunicazione penetrazione, ed essa contenenza ed inclusione Le operazioni dell'intendimento non con altre nozioni che con quelle del penetrare, includere, contenere e comprendere concepiamo; e le lingue più belle, e credo le altre ancora, con quelle denominazioni convengono a significarle. Si richiami lo Spinosa dal sepolcro, o venga de'suoi alcuno, e ne riveli l'arcana maniera con che la mente figuri esprima e rappresenti le cose senza che le contenga, o come le contenga senza che le penetri e nel suo proprio reale essere le conchiuda, o come le penetri e in sè le conchiuda, e non sia con quelle per reale identità strettamente avvinta.

Dobbiamo quì in ogni modo arrecar quello che della natura mentale dicemmo nel libro dell'immortalità. L'essenza mentale è in vero un mirabil nodo di due contraddittorii, che due ugualmente robuste dimostrazioni dall'una parte e dall'altra confermano. L'un contradditorio è quello pur ora dimostrato, che la mente con tutte le reali forme intendevoli e scibili sia una medesima cosa; l'altro è, che la mente da quelle forme debba essere realmente distinta. Questi due contradditorii, che per forza d'insolubili argomenti fra loro contrastano, diciam noi, che temperati mitigati e conciliati formano il vero ingegnoso meraviglioso ed enimmatico della natura mentale; facendo che la mente sia e non sia insieme una medesima cosa colle forme reali che sa e intende. E che non sia, è manifesto per invitto argomento che alla ragione dell'altro contradditorio dall'altra parte corrisponde. Il primo argomento dalla comunione penetrazione ed inclusione della intelligenza pruova la reale identità della mente colle cose; ed il secondo dalla scomunicazione impenetrabilità ed esclusione delle reali forme delle cose pruova la real distinzione delle cose dalla mente. Le forme reali l'une dalle altre sono realmente distinte, l'une dalle altre sono escluse e sterminate, impenetrabili e incomunichevoli affatto. Se la mente con quelle forme così fatte e con quelle distinzioni es-

clusioni e terminazioni fosse per identità connessa, ella dovrebbe essere con quelle insieme distinta ed esclusa e sterminata e impenetrabile e incomunichevole; e per tanto colla perdita della identità, della comunione penetrazione ed inclusione perder dovria ogni lume d'intelligenza. L'uno e l'altro argomento dell'una o dell'altra parte della contraddizione è robusto e luminoso quanto ogni matematica dimostrazione. Posto ciò, che altro rimane a poter dire, se non che l'una dimostrazione convinca in un modo e l'altra in altro? e che l'una e l'altra debba valere, e non l'una all'altra prevalere? Che diremo, se non che l'una restringa moderi e mitighi l'altra, e non già la sconvolga ed abbatta? e che l'una parte e l'altra della contraddizione sien vere in un senso ristretto e moderato, non in tutta la estension loro? Fermamente le contrarie insuperabili forze degli argomenti devono temperare e mitigare gli estremi rigori, e mitigati e temperati congiungerli in un vero ingegnoso e meraviglioso, che è il vero più pieno e più perfetto e sublime: cioè, che la mente sia tutte le reali forme dell'essere senza le loro distinzioni, esclusioni e terminazioni, e le sia compenetrandole e conchiudendole per comunione e penetrazione d'identità in una piena perfetta copiosa ed ampia individua unità. Questa pregevole unità è la vera universalità, e la vera infinità; questa è il vero unico e solo infinito in ogni genere, ogni forma di essere contenente. La mente non è un viluppo di estremi rigidi contradditorii, e non è impossibile, come vuol far credere lo Spinosa; ma è un concerto ed ingegno di mitigati e temperati contrarii, è il vero più bello e meraviglioso ed è il vero necessario.

Per le cose dette s'intende bene, che l'idea ed il concetto medesimo che della mente si ha, implica la universalità e infinità in ogni genere assoluta; onde la dimostrazione Cartesiana vien confermata, e insieme il Locke della idea di Dio innata convinto. Da una parte noi non possiamo non avere idea di essere mentale, perchè quanto la mente nostra è a sè medesima, tanto l'idea dell'essere mentale è alla mente intrinsecamente giunta. Nè si può dire che la mente nostra di sè stessa idea abbia e non più oltra; perchè è impossibile che vi sia idea di essere particolare che non si estenda ad

involgere l'essere universale, non potendo nè in realtà nè in idea l'universale dal particolare esser disgiunto in alcuna guisa. La mente nostra colla idea che di sè ha, necessariamente ha insieme la idea di universale essere mentale; e questa idea è quella che implica l'essere universale ed infinito. D'altra parte questa ideale implicanza dimostra che la idea di mente universale ed infinita è una ragione intrinseca ed essenziale della nostra intelligenza. Le ragioni come sono alle cose ideate intrinseche ed essenziali, così similmente sono intrinseche ed essenziali all'intelligenza. L'idea di mente universale ed infinita non è adunque finta o pensata da uomini maliziosi o creduli, ma è in noi e con noi nata; e poichè significa ed esprime e rappresenta mente universale ed infinita, non può da finito essere, dissimile fine da dissimile principio procedendo, derivare, ma deve da essere infinito provenire. Questo sia detto di passaggio in confermazione di quello che della dimostrazione del Cartesio è stato detto in altri luoghi di questa Disputa. Per ritornare in via: della materia non è necessario altre ragioni ricercare, per dimostrare che non è assolutamente in ogni genere infinita, dopochè non poter ella generalmente in verun modo essere infinita già dimostrato abbiamo. La materia non può essere infinita nella estensione e nel numero, perchè l'estensione e il numero sono dell'infinità del tutto incapaci. Tutta distinta e tutta divisibile non può, nè con principio intrinseco che non ha, nè coll'estrinseco che ha, essere infinita; e per questa cagione medesima non può essere infinita nell'essenza. Inoltre con sicurissime prove abbiam mostrato, che alla materia nè il moto, nè alcun'altro modo, e tanto meno l'ingegno universale del mondo e il sostanziale ingegno dell'uomo si può accordare. Dunque di ogni specie di essere e di ogni modo di operare ignuda e cassa, non può altri che lo Spinosa imaginare, che la materia sia in ogni genere colla contenenza di ogni essere assolutamente infinita. Lo Spinosa con questa deffinizione e colle altre, l'infinità in ogni genere vuol torre alla mente ed alla materia donare; e con questo disegno vuol fare apprendere che deità mentale, per dovere e non poter essere in ogni genere infinita, è impossibile; e che la materia per essere di ogni specie e modo di essere

fornita, ella è l'assoluto infinito, ella è il Dio. A questo scopo ha indirizzate quelle sue definizioni, e con queste un novello sistema di ateologia fondare ha voluto. Che se all'opinione della fortuna pur rifuggire volessono i suoi cultori, altro non farebbono che scoprire la vanità delle invenzioni del loro maestro; nè da quella portentosa opinione, che il comun senso dell'uomo nonchè filosofica ragione ha dal mondo sbandita, verun conforto potriano aspettare.

Perchè gli studiosi non confondano le cose, lo Spinosa con questa definizione ha pensato far intendere che natura mentale della infinità in ogni genere assoluta, quale in Dio esser dee, non può essere capace; ed io con lucidissimo ragionamento ho dimostrato che la mente sola esser dee ed è infatti l'unico e solo infinito in ogni genere: e questo è bastato per rovinare il fondamento dell'insana macchina dello Spinosa. Del resto già a suo luogo la reale necessaria esistenza della mente sovrana universale e infinita con un concerto d'illustri dimostrazioni abbiamo provata. Nè la finizione della mente dell'uomo adombra le nostre ragioni. La mente dell'uomo è certa nella coscienza, e la mente sovrana del mondo è chiarissima nella scienza: nè certezza di mente finita può rendere incerta la mente infinita che la scienza dimostra ed assicura; nè la certezza di mente infinita può fare incerta la mente finita che la coscienza validamente accerta. È cosa tanto manifesta, che l'essere mentale vuol'essere infinito, che ragione di uomo non può rintracciare come possa esservi mente finita; ma nondimeno che ci sia il dimostra la coscienza, e in questo dobbiamo riposarci, e il segreto modo, nel numero di tante cose che al finito intendimento sono ascose, lasciare. Come il dovere di mente infinita non può scuotere il certo di mente finita che addita la coscienza; così la presente realità di mente finita non può infoscare la realità di mente infinita che la scienza ne assicura. Anzi mirabilmente la cognizione dell'una la cognizione dell'altra conforta ed illustra: perciocchè la scienza della mente infinita che è sopra la materia, ne fa conoscere che la mente finita, poichè è mente, è immateriale ed immortale; e la mente finita poichè vi è in realtà, e realmente essendo fa fede che l'essere mentale non è per contraddizione di attributi impos-

Digitized by Google

sibile, ma per convenienza e connessione possibile, ne fa intendere che la mente sovrana universale ed infinita, la quale se per contraddizione non è impossibile, per somma convenienza e connessione è necessaria, dee esservi necessariamente. La mente infinita non è di quelle cose che ponno essere e non essere, ma se non è, è impossibile che sia, e se è, è necessaria. Adunque poichè la realtà della mente dell'uomo non essere impossibile la dimostra, segue indubitatamente che ella è l'essenza necessaria. E questa è un nuovo non dispregevole argomento. Se gli Spinozisti, queste certissime regole del sapere e del vivere sprezzate, vogliono piuttostò rimanersi nell'errore, peggio per loro.

PARTICELLA SECONDA

Degli Assiomi.

CAPO I.

Primo assioma — *Omnia quae sunt, vel in se sunt vel in alio.*

Questo assioma consente colla comune volgar divisione, che tutte le cose che ci sono, o sono sostanze, o accidenti. Niente è da temere da questo presupposto, perchè niente è da temere dal vero. Solo è da temere che lo Spinosa per ignoranza o per malizia voglia confondere questo comune sostanzial modo di essere in sè con quella singolar maniera di essere da sè medesimo: il perchè, quello che egli ha traveduto o dissimulato, diciamolo noi apertamente. Adunque vuolsi più innanzi dividere la essenza, e dire che le cose che sono in sè medesime, o sono elle da sè e da sè procedono, o non sono da sè ma sono e procedono da superiore distinto principio.

CAPO II.

Secondo assioma — *Id quod per aliud concipi non potest, per seipsum concipi debet.*

SOMMARIO

Altro è il principio essenziale, ed altro il principio dell'origine—Altro è e contiene la scienza minuta, ed altro la scienza intera—Lo Spinosa molto dice e niente prova.

Lo Spinosa con nuovi assiomi segue ad affaticarsi per faro apprendere che la materia il primato dell'essere aver debba. Perchè la materia ha il suo proprio concetto, e perciò non si concepisce col concetto della mente, cioè il suo concetto non involge o non esprime la natura mentale, per questa cagione sola crede, che la materia non sia della mente produzione, ma cho ella sia di sè causa. E noi seguiamo ad usare le nostre distinzioni. In uno dei precedenti capi dicemmo ed ora di nuovo diciamo, che altro è il fine ed il principio essenziale, che sono gli intrinseci attributi costituenti l'essenza, ed altro il principio di origine o il fine a quello corrispondente. Come pure, altra è la scienza minuta parziale o particolare, ed altra la scienza totale ed universale: quella è del concetto essenziale con cui la costituzione sola delle cose si conosce, e questa seconda, oltre all'essenza costituita, dippiù scopre le proprietà, i modi, le origini, i processi, le cause e gli effetti con tutte le circostanze all'essero delle cose appartenenti. L'idea e il concetto di una essenza comprende solo gli intrinseci attributi costitutivi, che la buona definizione distingue e dichiara; ma il concetto e la definizione non si estendono a dispiegare tutta la essenza. Il principio e il fine essenziali sono il medesimo che la potenza e l'atto, il genere e la differenza, delle quali voci risuonano tanto le scuole. Da questo, che una natura è di potenza ed atto, di genere e differenza, di principio e fine costituita, e che per altra cosa distinta non possa ma per sè medesima debba esser concepita, e che abbia la sua propria essenza e nozione e concetto e definizione propria, non segue che ancora da sè

medesima debba e non possa da altro principio procedere e dipendere. Per vedere se questo sovrano pregio convenga o no alla natura della quale si tratta, fa di mestieri più oltre gire colla investigazione, e osservare tutte le parti che forniscono la intera scienza; e vedere in particolar modo se ella contenga ragioni che implichino universalità, infinità, necessità, primato e indipendenza, ovvero abbia contrarie ragioni che contrarie condizioni arrechino seco. Lo Spinosa si arresta nel solo concetto essenziale, e dal primato o indipendenza essenziale della costituzione vuole inferire il primato e la indipendenza dell'origine. La materia è ella certamente una natura o essenza, ed ha, qual può avere, il suo proprio concetto; ma in nessuna delle sue ragioni costitutive, nè, oltra osservando, in veruna parte dell'intera scienza nulla si ritrova che necessità, universalità, infinità, primato e indipendenza implichi in alcun modo. Anzi, per l'ampiezza di tutta la scienza discorrendo, si scerne finita particolare, impotente ad operare ed impotente ad essere; e in questi effetti dimostra la necessità di superior principio immateriale che l'abbia mossa ordinata e prodotta. La qual cosa con giusti ragionamenti avendo per tutti gli antecedenti capitoli bastantemente dilucidata, non possiamo quì nulla ridirne senza noja degli studiosi. Ed è a notare che quei difetti si esplicano immediatamente dai principî costitutivi della materia, che è essere scomunichevole impenetrevole ed esclusivo; onde si potria dire che nel suo medesimo concetto involga la cognizione della causa, e si mostri prodotta e dipendente.

Lo Spinosa, per acquistar fede, avrebbe dovuto con chiari argomenti provare che non ci è altro principio nè altro fine, che il principio e fine costitutivo essenziale; e che non ci è altro principato nè indipendenza che l'essenziale; e che la natura che ha proprio concetto, e che di per sè col suo proprio concetto si dee concepire, è insieme da sè medesima, e da sè procede, e non è nè procede da distinto principio. Ovvero, non potendosi fermare nel solo essenzial concetto e nella essenzial costituzione della materia, avrebbe dovuto i principî costitutivi che si hanno della materia dilatare ed esplicare, e per tutto l'intero essere della materia in ogni parte risguardare, e farne vedere che la materia da per tutto in-

clude l'autorità il primato e il principato della mente, e si dimostra, ella essere autorevole, prima e principale nell'essere e nell'operare. Ma egli non ha potuto o voluto adoperar con tanta diligenza, e però non ha potuto ritrovare quello che noi abbiamo ritrovato; che cioè la materia per tutto si dimostra all'essere e all'operare impotente, e all'uno e all'altro, di supremo immateriale onnipotente principio bisognosa.

CAPO III.

Terzo assioma — *Ex causa determinata necessario sequitur effectus; et contra, si nulla sit determinata causa, impossibile est ut sequatur effectus.*

Si esplicano due maniere diverse di cause determinatè—Lo Spinosa sempre confonde le cose—Si dimostra che vi sieno cause universali per virtuosa universalità—Misteri, allo Spinosa ed a suoi cultori, ascosi—Temperamento di contradittorii nella potenza operante—Si spiega quel mirabil temperamento—Come la mente e la materia convengono alla grande opera dell'Universo—Bellissimo paragone della mente del mondo e della mente dell'uomo.

Due maniere di determinazioni si devono distinguere. L'una è quella per cui la causa è determinata e ristretta ad un solo determinato proprio e particolare effetto, al qual modo è opposta quella indeterminazione per la quale la causa non è ristretta ad un solo determinato effetto, ma molti e varii effetti è potente a produrre: in questo senso l'assioma è falso. L'altro modo è, quando la causa è pronta e spedita e in atto presente di produrre l'effetto, alla qual determinazione è opposta quella indeterminazione per cui la causa è ella di per sè potente a produrre l'effetto, ma non è spedita e pronta e in atto presente di operare. L'assioma preso in questo secondo senso è vero; perciocchè niente mancando alla causa per la produzione, è necessario che segua l'effetto, e mancando alcuna cosa, è impossibile che l'effetto segua: altrimenti, nel primo caso, l'azione della causa spedita e pronta potrebbe terminare nel nulla, e nel secondo caso della causa impedita, l'effetto potrebbe dal nulla provenire. Lo Spinosa confonde questi due modi, e col vero di questo secondo, che non gli

giova, ricopre la falsità del primo che farebbe al suo proposito. Che vi siano cause indifferenti indeterminate e universali, che molti e varii effetti possono produrre, è tenuto per fermo dai più sensati filosofi: lo Spinosa della opinione contraria, come cosa certa e indubitata, forma un assioma. Gli assiomi di per sè noti esser devono, sicchè da niuno sieno contrastati. Almeno doveva egli cavar fuori degli argomenti, per provare il suo nuovo pensamento. Lo Spinosa quello che nella materia non osserva, tosto conclude che affatto non sia; e di quel che vi osserva, forma definizioni ed assiomi per tutto l'essere universo; e con questo mortale inganno quanto ci determina delle essenze e dei modi, delle cause e degli effetti e di ogni altra cosa vuole accertare, senza brigarsi di provar nulla con veruno argomento. Con tutto ciò veggiamo se vi debba essere e vi sia quello, che non essere e non poter essere lo Spinosa non ha potuto provare.

Quella natura, che contro a tre definizioni dello Spinosa abbiamo stabilito essere autorevole, prima, universale e assolutamente infinita nell'essere; quella medesima è autorevole, prima, universale e infinita nell'operare. L'universale infinita contenenza di ogni forma reale ad essere è l'universale infinita contenenza di ogni real forma ad operare; e quella è dessa la indifferenza e indeterminazione piena copiosa per cui la causa è potente a molti e varii effetti produrre. È uopo senza rincrescimento quì ripetere, che l'essere e l'operare sono sempre insieme indivisibilmente giunti; che l'essere senza l'operare sarebbe ozioso, e l'operare senza l'essere sarebbe nullo. L'essere è il principio donde procede l'operare, e l'operare è fine e perfezione che compie e termina l'essere. L'uno e l'altro è impossibile, o che cioè il fine sia senza il principio onde procede, o che il principio sia senza il fine che il termina e compie: e per questa cagione s'intende che l'operare è intrinseco all'essere, e questo a quello. Se sono realmente fra loro distinti, l'operare come procede, e come sta? e l'essere come influisce nell'operare, e come è operante? Misteri ascosi agli Spinozisti, ma veri certi e chiari così che recarli in dubbio sano intelletto non può veruno! Quindi segue infallibilmente, che l'essere autorevole, primo, universale ed infinito è universale, infinito, primo ed autorevole

operare; e che l'universal contenenza di ogni essere è universal contenenza di ogni operare; e che la natura mentale, come contiene ogni essere a sapere e volere, lo contiene ancora a muovere, moderare, formare e produrre. La contenenza è la pienezza e la copia onde ogni operare deriva; la contenenza è, diciam così, l'atto primo dell'operare, è l'autorità, la potestà e la virtù operante. Quando si dice che l'essere è principio dell'operare, la ragione di principio la contenenza essere s'intende. Non può nè l'effetto non esser contenuto, nè la contenenza non poter l'effetto produrre. La natura mentale realmente contiene tutte le reali forme di essere; adunque come le sa e vuole, così tutte le può produrre e muovere e formare.

Affinchè nulla si dica che del tutto non convinca, dobbiamo qui ancora mettere a fronte l'un contro l'altro due contraddittorii, e poi, mitigato l'estremo rigore, concordarli fra loro. L'uno è, che l'operare non può alla identità, cioè ad essenza indistinta e indivisibile convenire, ma dee piuttosto convenire al numero, cioè a natura tutta distinta e divisibile; l'altro, che l'operare non può convenire al numero, ma dee convenire alla identità. Cominciando dal primo, è evidente che l'operare non può aver luogo nella identità, imperocchè l'identità, quanta ella è, tutta è un solo di essere momento, tutta è essere stante ed antico; non vi è principio, che influisca, non fine che l'essere riceva, non vi è novità con distinzione di parti e successione di tempi; tutto è, tutto è essere, non operare. Eppure tutte queste cose nella sua idea medesima include l'opera e l'operare: senza influenza e origine, senza novità con distinzione e successione di parti e di tempi opera ed operare non si può concepire. All'incontro è non meno evidente che l'operare non può aver seggio nel numero: la distinzione reale, che l'essere numeroso tutto distingue e tutto divisibile rende, interrompe e disturba ogni principio d'influenza ed ogni processione di fine. Le unità o parti l'une dalle altre realmente distinte ed escluse e sterminate, l'une nelle altre niente possono operare. E inoltre, tanto è impossibile una pari tra le parti reciprocanza di operare senza niuno prevalente principio, quanto è impossibile che vi sia un principio a tutte le parti o unità superiore, che a tutto

prevalga e in tutte influisca. Perciocchè nella reciprocanza si procederebbe in giro senza poter giammai ritrovare il principio dell'operare, e nella prevalenza ed eccellenza di una sola unità o parte si scerrebbe un principio senza cagione. Qual sarebbe questa unità o parte principale ed autorevole in un numero uniforme? Qual saria la cagione perchè una sola unità o parte in tutto il numero influisse l'operazione? Non può ciascuna parte di per sè in sè medesima operare, perchè in tenuissime unità indivisibili o parti in infinito divisibili è impossibile ritrovar principio e fine, influenza e processione, autorità e potestà, origine e dipendenza. È adunque evidente, che nella identità da ogni numero immune, e nel numero di ogni identità scevro non può l'operare aver luogo. Adunque per la forza degli invincibili contrarii argomenti, poichè non si può l'una e l'altra parte della contraddizione insieme negare, siam costretti a temperare e mitigare l'estremo rigore dei due contraddittorii, e mitigati e temperati concordarli fra loro. E il temperamento e il concilio esser dee questo infallantemente: che non tutte le parti dell'operare si concedano o nieghino all'una o all'altra natura, ma una sola parte a ciascuna di loro si conceda, ed una sola si nieghi, e quella che all'una si concede, all'altra si nieghi. E poichè l'operare, per lo solo atto di essa operazione, è impossibile nella natura indistinta e individua, che è la natura mentale; e per la sola potestà ed autorità e principato è impossibile nella natura tutta distinta e divisibile, che è la natura materiale; segue di necessità che nella natura materiale l'atto di essa operazione con distinzione di parti e successione di tempi e luoghi, e nella natura mentale l'autorità e potestà e principato dell'operare con indistinzione di parti e costanza di tempi, cioè con sempiternità, sia riposta; e così tutto l'operare, principio e fine, potenza ed atto a niuna delle due nature separatamente, ma al concorso meraviglioso di amendue giunte insieme si conceda. E infine, giacchè l'onnimoda distinzione e divisibilità, che non mai finisce o in scempiissime indivisibili unità va a finire, è l'onnimoda e infinita capacità e abilità e pazienza e ossequio della materia; e l'onnimoda comunione e comprensione d'identità, che tutto il numero dell'essere accoglie in una pienissima individua unità, è l'infinito

sapere volere e potere della mente, è uopo confessare che potere mentale col sommo materiale ossequio sieno due principii, il primo virtuoso, attuoso, copioso e onnipotente, il secondo difettoso, vizioso, inope, ma ognipaziente, onde il moto la moderazione e la formazione della materia sia provenuto alla costituzione dell'universo. Splendido esempio di questo mirabil conciglio, posto dinanzi agli occhi dell'uomo, è l'uomo medesimo: in questo l'autorità potestà e principato mentale, e l'abilità capacità e pazienza ed ossequio materiale sono i capi onde i moti e modi e forme dell'uomo derivano e dipendono. Con questo insigne divario fra la mente e materia dell'uomo e la mente e materia del mondo; che quelle si giungono insieme a costituire un sol principio di essere e di operare; e nel mondo tutto il potere e tutto l'impero è della mente, e tutto il patire e tutto l'ossequio è della materia; e la mente non informa ma forma la materia, nè con lei si giunge a costituire un principio, ma essa mente è solo ed unico universal principio sovrano che mossa ordinata formata e prodotta ha la materia.

Per venire ad una particolarità della indifferenza e indeterminazione che lo Spinosa vorrebbe impotente, e noi nell'uomo, potente, e nel mondo, onnipotente abbiamo dimostrata, è da notare che la mente dell'uomo tutti i modi e tutte le forme ragionevoli della scienza e dell'arte figura nella materia congiunta; e che, con tutta la forma intera del corpo organico conformandosi, con raccogliere i numeri e adeguar le dimensioni l'informa: laonde verso le particolari forme e modi è principio e causa indifferente indeterminata e universale; e verso l'intera forma del corpo organico è causa universale di universale effetto, e, in questo senso, determinata ed adeguata; e la mente del mondo verso l'infinita varietà delle spezie mondane è pure causa indifferente indeterminata ed universale di particolari effetti, e verso tutta l'intera forma mondana è causa universale di effetto universale, sebbene con infinita eccellenza e sovranità. Queste ragioni, che colla natura universale e colla natura dell'uomo e con seco medesime infra di loro convengono, esplicate, diciam così, dalle visceri dell'intelligenza e dalla natura di esse cose raccolte, distinte ed espresse e luminose per sè medesime, sono notte oscura

agli occhi dell'abominevole gufo dello Spinosa, che sol di notte, cioè nelle tenebre dell'ignoranza, spiega le ali del suo corto intendimento.

CAPO IV.

Quarto assioma — *Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.*

SOMMARIO

Fuori del magistero del mondo e dell'uomo, in essa sostanza materiale si scerne il necessario rapporto alla mente—L'impotenza della materia è l'ognipazienza della medesima—E l'impazienza della mente è della medesima l'onnipotenza.

Non è perfetta la cognizione dell'effetto senza la cognizione della causa, e similmente è manchevole ed imperfetta la cognizione della causa senza la cognizione dell'effetto. La cognizione dell'uno necessariamente dipende dalla cognizione dell'altra e l'uno l'altra involge. L'assioma è vero, e dovria essere quì ozioso: con tutto ciò lo Spinosa con animo maligno l'ha quì inserto, per discreditar l'origine e la dipendenza della materia dalla mente sovrana. Perchè la materia non è mente, la sostanza della materia non è sostanza mentale, e in questo riguardo non l'include, anzi visibilmente l'esclude. Lo Spinosa ha creduto essere evidente che la cognizione della materia dalla cognizione della mente non dipenda, e che la cognizione della materia non involga la mente; perciò il recare in mezzo questo assioma senza dire altro ha giudicato bastare al suo disegno. Ma perchè lo Spinosa non ha guardato nella splendidissima significazione dell'universal magistero, lavoro e forma del mondo? perchè ha dissimulata la significazione della intelligente sostanzial forma dell'uomo? qual più stretta connessione di quella che passa tra forma ragionevole artificiosa, ed ingegno mentale; fra mente particolare e finita, e mente infinita ed universale? La cognizione di forma ragionevole ed artificiosa include la cognizione d'ingegno mentale, più che non fa qualunque effetto di altro qualunque genere verso la sua causa; e il simile è da dire

dell'evidente rapporto e reciproca inclusione della mente particolare coll'universale. L'uno e l'altro con chiarissimi argomenti nella prima parte di questo volume abbiamo dimostrato. Lo Spinosa à chiusi gli occhi a questi lumi, e li ha aperti verso il tenebroso sostanzial' essere della materia: e nondimeno in queste ombre pur si vede e scerne che la materia è della mente certissima produzione.

Nella più fiate acribologicamente descritta impenetrabile e scomunichevole sostanza materiale con incredibile chiarezza si ravvisa e totale impotenza ad operare, che nullità di operare possiamo chiamare, e totale impotenza per essere, che ragionevolmente di essere nullità diciamo. L'impenetrabilità ed escomunicazione strugge e disperde ogni autorità e potestà di operare, ond'è manifesta la necessità di estrinseco superior principio immateriale che abbia mossa ed ordinata e formata la materia; strugge e disperde ogni autorità e potestà di essere, onde si conosce la necessità del medesimo supremo principio che l'abbia eziandio prodotta. Può esservi forse l'autorità di essere, senza che vi sia l'autorità di operare? può quì mancare quel celebrato principio, che l'essere e l'operare l' uno coll' altro si combaciano perfettamente? Se la materia non è, come certamente non è, autorevole e potente ad operare, parimenti ella non è autorevole e potente ad essere; conciosiacchè l'autorità sia indivisibile, e non possa essere insieme e non essere. La cognizione della impotenza materiale ad operare e ad essere involge e include apertamente la sovranità di causa immateriale ad essere e ad operare potente. È cosa certa, che siccome le cause nella universalità pienezza copia e potenza loro fan mostra degli effetti, così gli effetti particolari minuti angusti e impotenti, nelle angustie e difetti e impotenze dimostrano le cause. L'estrema inopia, difetto, impotenza della materia involgono e includono la necessità di sovrano principio sommamente perfetto, pieno, copioso ed onnipotente. Non vi è in tutta la natura effetto che con più di chiarezza dimostri la sua causa, di quello che la materia faccia del principio divino.

L'impenetrabile e scomunichevole sostanza della materia per un'altra ragione involge e include la necessità della penetrabile e comunichevole sostanza della mente. Per la impene-

trabilità e scomunicazione delle parti la materia, come è stato detto, è ad ogni atto di operare e di essere del tutto impotente; ma per questa cagione medesima ella è variabile e pieghevole in tutte le infinite possibili forme, e però come è del tutto ad aggere impotente, così è a soffrire ogni variazione del tutto paziente. L'ognimpotenza, per così dire, della materia è della medesima l'ognipazienza. La penetrevole e comunichevole sostanza della mente, com'è ad ogni essere ed operare potente, così per la medesima cagione della penetrabilità e comunicazione è invariabile inflessibile ed a soffrir nulla impaziente. L'onnipotenza della mente è della medesima l'ognimpazienza. Or trovino, se possono, un'appartenenza più stretta ed una più evidente implicanza di causa ed effetto, di questa che è fra l'ognipazienza della materia e l'onnipotenza della mente: nè possono dire che questa della mente è una ipotesi, perciocchè noi l'abbiam dimostrata; e il punto è, che lo Spinosa argomenta dalla indipendenza ed esclusione della causa immateriale e mentale, che vuol dare ad intendere sia nella essenza e nella cognizione della materia, e questo è che noi con saldissime ragioni falso essere abbiam provato con evidenza.

CAPO V.

Quinto assioma — ***Quae nihil comune in se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt; sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.*** **(*)**

Il precedente assioma è la prima proposizione onde lo Spinosa vuole ordire un argomento, e questo che susseguo è la seconda. Con quello dice, che la cognizione di ogni effetto dipende dalla cognizione della causa e in sè medesima la involge; con questo soggiunge, che quelle cose che niente di comune hanno fra loro, l'una per l'altra non si possono intendere, ovvero il concetto dell'una non involge il concetto dell'altra. Ognuno vede l'empia conseguenza che egli ritrarne intende; cioè che la materia, niente di comune colla mente, com'ei crede, avendo, e perciò la cognizione della materia

(*) Non vi sono note al margine, forse perchè il capitolo non è più che un riepilogo di cose dette innanzi, come avverte lo stesso autore.

dalla cognizione della mente non dipendendo, non possa essere della mente effetto. Ma noi quella prima proposizione nella mente e nella materia falsa essere abbiamo dimostrata; ed abbiamo fatto chiaramente vedere, che la cognizione della materia dipende dalla cognizione della mente, ed in sè stessa la involge; e con ciò siamo venuti a dimostrare, che quanto è nella materia di essere e di operare, tutto è per partecipazione e comunicazione di mente sovrana; con che questa seconda proposizione ancora, nella mente e nella materia, falsa essere s'intende. Senonchè delle cose dette non è inutile far qui un brieve riepilogo. La mente è sostanza universale ed infinita; e la materia, quantunque imperfetta sostanza, nello stato presente è pure a suo modo infinita ed universale. La mente ha sapere e volere, che è ordine e forma lucida intelligente, la materia ha moto ed ordine e forma, che è sapere e volere cieco e modale; la mente è magna, penetrevole e comunichevole, e la materia è minuta, scomunichevole, impenetrabile. Questi divarii sono l'appartenenza più stretta, e la comunione più piena, e la più concorde armonia; perciocchè la mente per quelle sue pregevoli doti è onnipotente, e la materia per quei suoi difetti e vizî è ognipaziente. E, dall'autorità e potestà e virtù e perfezione mentale, e dalla flessibilità e abilità della materia, che è la medesima impotenza e imperfezione sua, è potuto provenire l'universo, che nè dalla sola materia, che è ad ogni operare impotente, nè dalla mente sola di ogni variazione impaziente poteva esser formato. E questo è il confine di ogni umana ragione. Lo Spinosa che l'ha voluto trapassare per ricercar la segreta guisa che umano intendimento aggiungere non puote, che, tutti i lumi dell'umano sapere in sè spenti, da quelle caligini ha voluto argomentare, si è gittato nel profondo dell'ignoranza e della miseria.

Per potere con certezza negare che una cosa con altra non comunica essenzialmente, si dee di quelle tali cose avere il concetto essenziale, cioè si devono conoscere i principii costitutivi dell'essenza; e per poter dire con certezza, di due cose, che l'una coll'altra realmente in niun modo comunica, si dee di quelle cose possedere l'intera scienza, cioè tutto l'essere di quelle deve essere piano ed aperto all'intendimento.

La ragione di queste due regole è chiarissima: perchè nel bujo dell'essenza che non si conosce, e della scienza che non si possiede, si dee pensare che alcuna cagione includente possa celarsi, per la quale l'una cosa nell'intero essenzial'essere, o nell'intero essere scibile includa l'altra. È certamente inconsiderato e temerario chi, non avendo il concetto essenziale delle cose, vuol negare che quelle cose essenzialmente tra loro comunichino; o non possedendo la scienza intera risolutamente niega che le cose niuna comunicazione abbiano tra loro. E all'ultimo eccesso della inconsiderazione e della temerità giunge colui, che nella scienza difettosa illustri argomenti nondimeno della comunione avendo, con tutto ciò per l'oscurità della segreta guisa si risolve a negare. In più luoghi ho avvertito gli studiosi, che tanto la natura mentale per l'essere ingegnoso e meraviglioso, quanto la natura materiale per l'essere volgare d'ogni ingegno di maraviglia sfornito, sono amendue ugualmente ad umano intendimento disintendevoli. La natura mentale, tutte le reali forme dell'essere nel sapere e volere indissolubilmente adunando, in una somma sovrana e amplissima realità dilata la essenza; e la natura materiale in indivisibili sottilità o in infinito sempre l'essere dividendo, quasi nel vuoto va a perdersi del non essere. L'una nell'eccessiva luce dell'essere, e l'altra nelle tenebre del non essere si celano a' mortali; sicchè minima parte della scienza dopo tanti secoli se ne attinge appena. Lo Spinosa più degli altri inconsiderato e temerario, non contento di dubitare, nelle ombre dell'ignoranza forma i suoi argomenti, e combatte alla cieca.

CAPO VI.

Sesto assioma — *Idea veri debet cum suo ideato convenire.* (*)

Non vi ha cosa di questa più vera, che cioè l'idea per esser vera deve esser conforme alla cosa ideata. Nel tempo medesimo dobbiam tenere per fermo quello che abbiam conchiuso ne' due precedenti discorsi; che cioè il concetto che si ha della materia, e più la di lei scienza involge la mente

(*) Qui pure non vi ha note al margine, forse perchè il capitolo è brevissimo.

sovrana che è la sua causa; e la mente sovrana nel concetto che se ne può avere, e più nella scienza, involge la materia, che è il suo effetto. Lo Spinosa torce l'assioma per confermare il falso, e noi lo raddrizziamo in confermazione del vero.

CAPO VII.

Settimo assioma — ***Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.***

SOMMARIO

In qual senso l'assioma dello Spinosa sia vero, in quale nò— Da che lo Spinosa argomenti.

Questo settimo assioma consente colla prima definizione, e compie la mirabil dottrina dello Spinosa. Ivi dice che quella natura è di sè causa, e coll'essenza include l'esistenza, la quale non può intendersi non esistente; quì poi, che quella natura non involge la esistenza, e non è di sè causa, la quale può intendersi non esistente. In amendue i luoghi vuol donare l'autorità e il primato dell'essere alla materia, e sottrarlo alla mente. Quella definizione dimostrammo esser falsa; perchè l'essere di sè causa non con alcuna propria essenzial cagione includente, ma coll'intendimento dell'uomo congiunge, con determinare che quello è di sè causa e nell'essenza involge la esistenza, che non può intendersi non esistente. E inoltre manifeste cagioni escludenti arrecammo che dalla natura materiale quell'autorità e quell'essenziale inclusione escludono. Di questo presente assioma non si può dire che sia generalmente falso; perchè quando si dice che quello che può intendersi non esistente non include la esistenza, viene a dirsi che la non esistenza o con chiara idea si scerna, o con giusto argomento si ricolga. Conciosiacchè questo sia l'intendere; e non sia con fallaci figure della fantasia imaginare, o con paralogismi apprendere le cose. Lo Spinosa ha creduto generalmente vero questo assioma, ed ha creduto alla mente sovrana doversi applicare. Ma preso l'assioma nel senso in che doversi prendere abbiamo avvertito,

ov'è la idea chiara che la mente sovrana non esistente ci presenti? ov'è l'argomento che questo medesimo giustamente conchiuda? anzi dov'è l'argomento che per contraddizione, ad essere impossibile la dimostri? La mente sovrana non è natura contingente o semplicemente ad essere possibile: se può essere è necessaria, e se può non essere ella è impossibile. La sovranità, l'universalità e l'infinità nella loro idea o nozione implicano l'essere necessario; e queste ragioni nella idea o nozione della mente sono implicate all'incontro. Lo Spinosa veruna idea chiara e nessun'argomento arreca a provare che la mente sovrana è impossibile per contraddizione; dunque in niun modo ch'ella sia a non essere possibile può provare. Per contrario ovunque si guardi, scernonsi cause includenti la necessità; nella materia ad operare impotente, impotente ad essere, nel magnifico universal lavoro e magistero del mondo, nella sostanzial forma intelligente dell'uomo, nelle ragioni invariabili dell'intelligenza, nelle prime naturali nozioni e idee; le quali cose tutte con altrettante dimostrazioni nella prima parte di questo volume abbiamo esposto agli giovani studiosi. Nè perchè lo Spinosa e idee ed argomenti rigetti, può perciò nella mente sovrana l'assioma esser vero; perciocchè lo Spinosa esso deve arrecare gli argomenti che la contingenza e la possibile nullità o non esistenza conchiudano: esso Spinosa dee far vedere che la mente può intendersi non esistente o possibile a non essere. Ma se l'uomo e la sua intelligenza, il mondo e il suo lavoro, e fino la materia nuda tanti argomenti ne somministrano in favore, non è possibile che alcun'argomento in contrario allo Spinosa abbian potuto somministrare. Già lo Spinosa niuno argomento con vere cause o includenti la possibile nullità o la necessità escludenti ha potuto avere: l'unico argomento dal suo dubitare e non intendere ha tratto. Sol perchè egli cogli altri suoi pari ha potuto dubitare, o ha potuto intendere non esistente la mente sovrana, quindi egli argomenta che la mente sovrana nell'essenza non involga la esistenza, e non sia di sè causa. Se, dic'egli, la mente sovrana l'esistenza nel suo medesimo essere involgesse, niuno dell'esistenza di lei potrebbe dubitare, niuno potrebbe intenderla non esistente. Lo Spinosa cogli altri del suo umore sol per l'estrema superficie delle

cose trascorrendo, non ha posto mente al particolare ingegno della natura dell'uomo e della connatural sua cognizione. E le idee prime, per la moltitudine delle idee avventicce della materia, per lo divagamento dell'animo e per lo predominio del senso rimaner ponno così infoscate ed oppresse, che l'uomo infine si disumani e un bruto divenga; e la ragione, per tante cagioni quante ognuno sa, può con isconci argomenti così dal dritto traviare, che l'uomo, quel che non è, essere, e quel che è, non essere apprenda. La Divinità è un sole non sensibile e imaginario, ma ragionevole e intelligibile, che per tutto riluce e si dimostra. Se lo Spinosa e gli Spinozisti e gli altri atei d'altre scuole, per alcuna o per tutte le anzidette cagioni del tutto ciechi divenuti nol veggono, non è da farne le meraviglie.

PARTICELLA TERZA

Delle Proposizioni

CAPO I.

Proposizione prima — ***Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se comune habent.*** (*)

È falso che due sostanze aventi diversi attributi non possano l'una coll'altra infra di loro in alcuna cosa comunicare. La costituzione di due sostanze che hanno diversi attributi è diversa, la costituzione dell'una non può alla costituzione dell'altra riportarsi, il concetto dell'una il concetto dell'altra non può implicare; e di due diverse costituzioni, e di due diversi concetti due diverse scientifiche notizie o minute parziali scienze risultano. Ma gli attributi o principî costitutivi, perchè sono principî e capi di tutta la essenza intera e di tutta la intera scienza, è ancora vero, che da quei capi e principî dell'essere e del sapere esplicati dilatati e propagati fuori

(*) Non vi sono note al margine, per una forse od amendue insieme le ragioni accennate pei capitoli antecedenti.

delle angustie dei concetti essenziali e delle minute parziali scienze, si diffonde più oltra la scienza che tutta la essenza dichiara. Dal che s'intende che due sostanze aventi diversi attributi e diverse costituzioni e concetti essenziali diversi possano nondimeno per tutta la realità dell'essenza e per tutta l'ampiezza della scienza fra loro comunicare. Fuori dei brevi, per così dire, cancelli delle costituzioni e concetti essenziali, rimane la più parte dell'essere e del sapere delle cose; onde quel che non è q non apparisce nel concetto e nella costituzione essenziale, ben può essere ed apparire nella intera scienza. Nel sesto assioma d'inconsiderazione e di temerità notato abbiamo chi, quello che nel concetto essenziale non iscorga, assolutamente nieghi che sia, prima che per tutta la scienza non guardi delle cose. Lo Spinosa è ito a caccia di argomenti per convincersi dell'impossibilità dell'origine e dipendenza di una sostanza dall'altra; e non avendo potuto trovar nulla è rifuggito alle strettezze della comunicazione e scomunicazione essenziale; e confondendo le diverse ragioni delle diverse comunicazioni, da quelle ha argomentato, ed ha soddisfatto al suo empio disegno. Niego che altra comunicazione non vi sia, che quella della costituzione e del concetto essenziale: niego che due sostanze di diversi attributi non possano alcuna comunicazione fra loro avere. Oltre la comunicazione della costituzione essenziale, avvi la comunicazione reale di tutta la essenza intera; ed oltre alla scienza minuta del concetto essenziale vi è l'intera scienza. Per discendere al particolare della mente e della materia; qual più piena e più aperta comunicazione di quella che è e si scerne fra queste due nature? nei precedenti articoli l'abbiamo ampiamente dimostrata. Con quanti argomenti abbiamo provata la necessità di supremo immaterial principio, con altrettanti siam venuti a provare la real comunicazione dell'una natura coll'altra: perciocchè quegli argomenti dall'essere della natura materiale al moto, al modo, all'operare e all'essere impotente tratti, nell'essere della natura materiale l'autorità e la potestà del principio mentale descrivono e dipingono distintamente. Per non ripetere tante volte tutte le cose; l'ognipazienza, che è la somma di tutte le ragioni proprie della materia, è certo ed espresso esempio della onni-

potenza mentale che è il colmo di tutte le ragioni proprie della mente. Qual realità si osserva nella materia, che alla mente non si debba riferire? qual parte della scienza della materia vi è, che alla scienza della mente non appartenga? Anzi nel concetto medesimo che della materia possiam formare, cioè che ella sia impenetrabile e incomunichevole essenza, si può affermare con sicurezza che il penetrabile intenso e comunichevole essere mentale si scerna. Lo Spinosa niega tutte queste cose, ma il suo negare non le oscura; ed egli è che deve provare, che la mente e la materia niente di comune abbiano fra loro, il che con questa proposizione non ha potuto, nè con altre potrà fare giammai.

CAPO II.

Proposizione seconda — ***Quae res nihil comune habent inter se, earum una alterius causa esse non potest.***

SOMMARIO

L'argomento dello Spinosa gli si ritorce contra—La comunicazione, contenenza e produzione di causa superiore è di ogni altra più vera e perfetta.

Non ci è cosa di questa più certa, che ogni causa deve in sè l'effetto contenere, e che l'effetto nella causa, e questa in quello si dee potere intendere. Se la causa comunione alcuna non ha coll'effetto e non lo contiene, certamente nol può produrre, giusta il volgare assioma; che niuna cosa ciò che non ha può ad altri donare: d'altra parte non è men certo, che la comunione e la contenza non deve esser tale e tanta, che niente sia nella causa che all'effetto non sia comune; perchè se quello che niente contiene niente può donare, quello che tutto ha niente può ricevere. Se quanto l'uno è ed ha, tanto è ed ha l'altro, niente manca all'uno che abbia a ricevere, niente all'altro abbonda che abbia a dare; nè vi è ragione perchè l'uno sia causa e l'altro effetto. La generazione sola vuole ogni comunione ed ogni contenenza con ogni somiglianza ed egualità. In quest'uno genere di produzione ha riguardato lo Spinosa, ed in quest'unico riguardo ha formata tutte

quelle proposizioni; ogni maniera di causa ha ristretta alla generazione, e questo è il fondamento della sua dottrina. Ma lo Spinosa doveva provare non supporre quella restrizione, e, che fuori della comunione contenenza e produzione genetliaca non ci sia altra superior comunione e contenenza di causa superiore per implicanza di contraddizioni, dovea dimostrar con argomenti. Con queste sue teorie delle costituzioni e dei concetti essenziali non ha fatto nulla; e, presa la comunione più generalmente, il suo assioma gli si ritorce contra. Egli dal dover la causa coll'effetto comunicare, perchè la materia non è mente, nè questa è quella, inferisce che la materia non è effetto della mente. E noi, perchè non ci può essere comunicazione fra due cose che l'una non sia effetto dell'altra, o amendue non sieno effetti d'un comune principio, e perchè fra la mente e la materia ci è tanta di essere comunicazione quanta per tutto abbiam dimostrata; poichè non si può dire che la mente sia effetto della materia, nè che amendue sieno effetti d'un comune principio, giustamente concludiamo che la materia sia effetto della mente. Nè la prerogativa del maggior pregio, nè il divario che indi risulta fa ostacolo alla certissima conseguenza; perciocchè il maggior pregio mentale e il dispregio della materia così bene si adattano e combaciano insieme, che per tutto l'Universo non ci è effetto che più comunichi colla sua causa, e di quella più partecipi, e più la rassomigli ed esprima di quello che la materia faccia verso la mente. L'essere dell'una e dell'altra convengono sì, che l'una dall'altra, e da amendue con mirabil temperamento ed armonia insieme giunte la grande opera mondana è dovuta provenire. E d'altra parte questa maniera di superior comunicazione, contenenza e produzione di causa suprema è di ogni altra più vera e più perfetta. Ma questa corrispondenza e comunicazione del moto materiale e del sapere e volere mentale e di essa mente colla materia, oltre a quello che per tutto il volume detto ne abbiamo, fa di mestieri con particolar ragionamento più oltre dichiarare: il che faremo nel seguente distinto capitolo, descrivendo quello che in una nostra latina disputazione del moto è stato scritto.

CAPO III.

Della corrispondenza del moto della materia col sapere e volere della mente.

SOMMARIO

Il sapere e volere è il moto più vero e più perfetto—Nella vita è il più perfetto moto, e nella scienza è la vita più perfetta—Il volere e sapere è forma universale e universal moto—Il moto della materia è ordinato e ragionevole—Ogni moto esser dee moderato e particolare—Il moto di per sè non è.

In quella scrittura due proposizioni, fuor dell'opinione dei volgari, abbiamo proposte agli studiosi. L'una, che il sapere e volere mentale è il moto più vero e più perfetto, l'altra, che il moto della materia è ordinato e ragionevole, ed è sapere e volere cieco della materia. Cominciando dalla prima, innanzi ad ogni altra cosa dobbiam notare, che i volgari, travedute le prime vere ragioni essenziali delle cose, in alcune secondarie non vere ed accidentali han risguardato; e con quelle, certe solenni formole di definizioni prescrivendo, di là tutta esplicano e ricolgono la scienza. Contra l'insegnamento del divino filosofo, che delle cose invariabili ed eterne e non già delle variabili e temporali è la scienza, eglino da queste seconde colla scorta del senso, e non da quelle prime col lume della intelligenza le ragioni essenziali delle cose han ricolte. Così han fatto del moto, e così più ancora della sostanza col loro maestro gli scolari dello Spinosa. La mutazione, la traslazione, il discorrimento e successione di luoghi e tempi colla distinzione e sminuzzamento di parti e di momenti essere principî essenziali del moto han definito. E lo Spinosa co' suoi seguaci simiglianti ragioni, che sono proprie della material sostanza, alla sostanza generalmente considerata hanno assegnate; onde gli uni e gli altri, altro moto fuori del moto materiale, e gli Spinozisti inoltre altra sostanza fuori della sostanza materiale non riconoscono.

Ma la vera ed essenzial ragione del moto in generale è, che il moto sia un procedimento o progresso da certo principio per alcun mezzo a certo determinato fine. Nella idea o nozio-

Digitized by Google

ne del moto vi è quella ragione di progresso o procedimento implicata, ed all'incontro nella idea o nozione del progresso o procedimento è il moto involto; nè moto senza progresso nè progresso senza moto, nè moto o progresso senza serie ed ordine di principio mezzo e fine può esservi o si può concepire. Ora tutte queste ragioni senza distinzione variazione e successione di parti e di momenti, che sono ragioni del men vero e men perfetto moto materiale, ponno stare, e tutte senza quelle imperfezioni nel sapere e nel volere mentale, che è il moto più vero e più perfetto, si ritrovano. Il sapere e il volere per tutta l'immensa lunghezza e larghezza delle cose, da un principio per ordinati mezzi ad uno universo fine si diffondono, e con tutte le cose comunicano, e tutte penetrano vivi lucidi efficaci attuosi. Non vi è in tutta la natura virtù efficacia ed atto o azione più poderosa ed eccellente di quella che è nel sapere e volere. La comunicazione e la penetrazione del sapere e volere è l'azione più verace e più perfetta, è il colmo delle più virtuose naturali azioni, e per conseguenza, è il più vero e perfetto e più pregevole moto; perciocchè nè moto senza alcuna azione, nè azione alcuna senza moto si può avere. L'idea medesima dell'azione implica il moto, come l'idea medesima del moto implica l'azione: giammai di queste due cose, azione e moto, distinte idee o nozioni o ragioni potranno arrecarsi; giammai o moto da ogni azione disgiunto, o azione da ogni moto scevra potranno ritrovare. Nel sapere e volere mentale chiaramente riluce l'azione, e nell' azione con pari chiarezza il moto si scerne. Oltrecchè nella vita è il più vero e perfetto moto, e il più nobile; e la scienza col volere è la più vera e perfetta e pregevole vita. Nè il moto dalla vita, nè la vita dalla scienza, nè dalla più vera perfetta e pregevole vita il più vero perfetto e pregevole moto si può divellere. La vita è la natura più potente, è la natura più attuosa ed operosa, che muove e promuove con più utilità e frutto; la vita è una università di virtù di operazioni e di momenti; la vita nella serie delle nature in cima al più alto grado si alloga. E la scienza nella serie delle varie spezie di vita, è la vita più virtuosa e più bella. Chi tutti quei pregi che alla vita si concedono alla vita della scienza vorrà negare? Vorranno gli Spinozisti torre il moto alla vita, o la vita

alla scienza? Veramente la loro perversa filosofia è notte e veleno all'uman vivere e sapere.

Finalmente il sapere e volere rassomiglia esprime e descrive il moto: come assomiglia e descrive la forma, così fa del moto ancora necessariamente: la forma è un moto compiuto, è il fine del moto; il moto è della forma principio, è un cammino alla forma. Il sapere e volere prosegue e accompagna il moto sino alla perfezione della forma; così l'uno e l'altra rappresenta, dell'uno e dell'altra è esempio, imagine e idea. Qual più necessario rapporto, qual più esatta corrispondenza, qual comunione più piena, qual più perfetta somiglianza si può ritrovare o pensare? Il sapere e volere com'è vera e perfetta forma, così è vero e perfetto moto: ma il sapere e volere tutte le varie forme in sè aduna, e perciò è forma universale; e tutti in sè i varii modi del moto accoglie, e perciò è universal moto. Il sapere e volere è forma e moto universale, e per conseguenza è la più vera e perfetta forma, è il più vero e perfetto moto.

Ogni qualunque moto della materia, e questa è la seconda nostra proposizione, ordinato e ragionevole esser deve. È questa invero una conseguenza delle dimostrazioni nella prima parte allegate; perchè se la materia è ad ogni moto impotente, se la mente è del moto della materia l'unico principio, segue immantinenti che ogni moto della materia ragionevole ed ordinato esser deve. Ma qui una cosa molto maggiore e niente men vera con due fermissimi argomenti a provare prendiamo: cioè che il moto di sua natura, per lo suo essere medesimo ragione ed ordine aver deggia; che il moto sia la ragione e l'ordine della materia; che infine sia ugualmente impossibile, il moto dalla ragione e dall'ordine, e la ragione e l'ordine da sè medesimi separare. Questa cosa al primo aspetto inopinata ed ardua può anche a non volgari intelletti parere; ma prestamente piana e probabile, anzi in ogni modo certa renderemo. E dapprima, niente senza principio onde provegna e dipenda può essere in verun modo: quanto questo è certo, tanto è indubitato che ogni cosa che da principio provene e dipende, ragione ed ordine deve in sè avere. Sol con esplicare le ragioni del principio si fa manifesto, che il principio nelle cose da sè provegnenti e dipendenti ragione ed or-

dine induce necessariamente. Il principio nel produrre regge ancora ed ordina le cose; ei dee contenere quel che produce, e contenendo, tutti i numeri delle cose connette e accoglie; e questo è il medesimo che reggere ed ordinare. Il principio è insieme regola, e la regola è principio; principio e regola sono una medesima cosa, e per poco una ragione medesima. La contenenza e la produzione sono le ragioni proprie del principio, il raccoglimento e la connessione sono proprie della regola. Ma non può stare contenenza o produzione senza connessione e raccoglimento, e perciò il principio è ancora regola; nè connessione o raccoglimento ponno esservi senza contenenza e produzione, e perciò la regola è ancora principio. Ci dicano gli avversari, come il principio possa contenere e produrre senza che accolga insieme e connetta tutti i numeri dell'essere delle cose che contiene e produce, e come la regola possa connettere ed accogliere senza che contenga e produca. Certamente nè dalla contenenza e produzione l'accoglimento e la connessione si ponno disgiungere, senza distruggere ogni virtù di principio; nè dalla connessione o accoglimento la contenenza e la produzione si possono divellere, senza estinguere ogni lume di regola. La contenenza e la produzione senza la connessione e l'accoglimento verserebbe circa il nulla; e l'accoglimento e la connessione senza la contenenza e la produzione dal nulla proverrebbe. Queste ragioni da noi così esplicate, sono nelle loro proprie nozioni e idee dell'intelligenza e in esse produzioni e generazioni della natura manifeste. Adunque non è a dubitare che il moto come da principio così da regola dee provenire, e perciò regolato ordinato e ragionevol'esser deve. Quest'argomento è tolto dalla ragione di principio, a tutte le cose che ci sono comune. L'altro dalla ragione propria di esso moto deduciamo. Ogni moto, per poter essere realmente, deve essere con certo e determinato modo e con certo determinato principio mezzo e fine, circoscritto e conchiuso: moto reale smoderato, informe, e di ogni modo e forma e di principio e fine scevro non ci può essere. Il moto nell'idea è a tutti i molti e varî modi di moto, indifferente, è infinito, smoderato, informe; ma fuor delle idee realmente in esse cose non può essere se non con alcun modo o forma, e con prin-

cipio e fine. L'università reale del moto non è che una raccolta d'infiniti varî modi particolari; non ci è unità ed università infinita ed indifferente se non nell'idea. Il moto infinito smoderato e informe è una ragione della mente nostra, non è una realità della natura. Or se così è, com'è sicuramente, ogni moto esser deve ordinato regolato e ragionevole. Che cosa è l'ordine, se non acconcia disposizione e realtà di principio mezzo e fine? che altro è ragione se non progresso da certo principio per conveniente mezzo a certo determinato fine? e il modo e la forma non sono esse la costituzione delle parti che con principio mezzo e fine compie l'essere? Modo, forma, ordine e ragione sono una medesima cosa, nella mente con luce, nella materia non con luce, ma da luce. Il modo e la forma sono certamente ragione ed ordine, e nel modo e nella forma è il moto infallantemente. Il modo e la forma col moto s'inducono, col moto invero moderato e formoso; colla cospirazione delle parti, che del moto è funzione, si perviene alla costituzione delle cose, che è il modo e la forma. È nella forma il moto, e nel moto è la forma, e nel moto e nella forma è l'ordine e la ragione. Come il modo e la forma così il moto senza ragione ed ordine non può essere affatto. Vedete quanto espressa ed aperta è la corrispondenza e la comunione del moto della materia col sapere e volere mentale; e puro mancavi una, diciam così, formalità, che ora vi aggiungeremo, la quale questa importante dottrina rende più luminosa di qualunque più accertata verità della filosofia.

Il moto della materia non ha unità, non è uno; alla disposizione divisibilità straposizione della material sostanza aggiunge la successione e il flusso dei tempi, per cui le parti o momenti del moto nel tempo ancora si escludono e sterminano. La qual cosa con evidenza che maggiore non può essere dimostra la dissoluzione e la rovina di ogni unità. L'essere del moto non è mai il medesimo, è sempre distinto, sempre nuovo, e perciò non è uno, non è stante, di per sè non è affatto. L'uno è il principio dell'essere; quel che è uno e costante veramente è, e una volta prodotto segue ad essere senza nuova produzione. Nell'essere uno è vera quella legge; che una volta essendo vuol esser sempre. Quel che

non è uno non è del suo essere principio; da estrinseco principio prodotto, senza nuove produzioni non segue ad essere; con nuove produzioni sempre nuovo essere ricevendo, fugace, sdruccevole, incostante, veramente non è, e da sè non è affatto. Tal è il moto, di per sè è nulla. L'unità è realità; il difetto di unità è del moto la nullità. Nella onnimoda real distinzione divisibilità straposizione incostanza o caducità è evidente il difetto di unità, è evidente la nullità del moto della materia. Il sapere e volere della mente, che è il moto meraviglioso, ha vera unità, è veramente uno. Il moto mentale somministra al materiale l'unità; anzi esso è l'unità che è il principio dell'essere del moto materiale, che dal suo nulla il cava fuori, e realità e costanza gli dona. Il moto materiale è mero numero di ogni unità scevro, che da sè non può stare; il moto mentale è perfetta unità che il numero di tempi non deve in sè esplicare. Giunti insieme piena ed evidente cagione apprestano, perchè il sapere e volere della mente è il moto più perfetto, e perchè il moto della materia mondana è sapere e volere. Qual'è la corrispondenza e la comunicazione dei due moti, tal'altresì è la corrispondenza e comunicazione delle due nature: è in verità questa una certissima conseguenza. Lasciate stare le ragioni della stretta connessione dell'essere e dell'operare da noi non una volta esposte, è di per sè manifesto, che la natura o essenza nell'operare dimostra che ella sia. Per conoscere l'essere di una cosa non ci ha più certa dimostrazione dell'operare. Quanto la mente e la materia convengono e consentono nell'operare, tanto nè più nè meno nell'essere devono convenire. E per dirne un motto; siccome la mente per lo suo penetrevole essere con tutte lo forme reali comunica, e tutte le penetra e contiene e sa e vuole e può produrre, così la materia per lo suo essere impenetrevole a tutte le forme pieghevole ed abile, tutte col moto le può ricevere. Come il moto così la materia non ha unità, non è una; l'onnimoda real distinzione e divisibilità dissolve e strugge ogni reale unità. L'essere della materia non è mai il medesimo, è sempre distinto, sempre nuovo, sempre con nuovo essere si estende ad occupare o formare lo spazio; o in estreme scempissime unità terminando la divisione, o sempre in infinito

divisibile, nell'uno e nell'altro caso manca di reale unità che sia l'uno del suo essere principio. Nell'onnimoda distinzione e divisibilità è evidente il difetto dell'unità, e nel difetto dell'unità è evidente la nullità. La materia non è una, non è affatto, è di per sè nulla. L'essere mentale somministra al materiale l'unità, anzi è essa unità che è dell'essere materiale principio. L'uno mentale coll'ogni sapere e volere la materia dal suo non essere uno, che è il suo nulla, cava fuori, e all'essere conduce. Che vuol più lo Spinosa, che gli Spinozisti? Nelle tenebre che cuoprono la segreta guisa dove umano lume non penetra vorran forse rimanersi? Per vivere sciolti da ogni legge, vorran contraddire ad ogni ragione? non è da credere.

CAPO IV.

Proposizione Terza. — *Duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantialium, vel ex diversitate earumdem affectionum.*

Demonstratio — *Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt per axioma* **1um**, *hoc est per definitionem 3am etc. Extra intellectum nihil datur per quod res distingui inter se possent praeter substantias, seu quod idem est, per earum attributa earumque affectiones.*

SOMMARIO

La identità e la distinzione sono i due primi elementi dell'essenza e della scienza — La identità degli attributi di per sè considerata è ideale — Qualsia la identità reale—La materia di per sè non ha costituzione—La costituzione è delle spezie materiali particolari, che avviene dappoi.

La diversità degli attributi e la diversità delle affezioni sono due maniere di speciose distinzioni. La diversità generalmente è più della semplice distinzione, e la diversità degli attributi è il colmo delle diversità. Diversi attributi sono affatto impenetrabili incomunichevoli ed esclusivi fra loro. Non si può dire senza manifesta contraddizione che una medesima cosa sia con attributi diversi costituita; ed è pure aperta contraddizione il dire che una medesima cosa nel tempo medesimo abbia diverse affezioni, come moto e quie-

te, rarità e densità, e simiglianti ripugnanze. Non ci è chi voglia dubitare che queste non sieno due vere insigni distinzioni. Ma lo Spinosa fa vista di voler fare una intera divisione di tutte le maniere, e tutte annoverarle; e intanto non fa quel che mostra di voler fare, e propone una imperfetta e manchevole divisione. Questo è l'errore, e di ciò veniamo a convincere lo Spinosa con dimostrare che oltre a quelle due maniere di distinzione vi è la distinzione semplice reale, che senza quelle diversità realmente distingue le cose, e che ponno esservi e in effetti vi sono cose realmente distinte, le quali nondimeno hanno i medesimi attributi e le medesime affezioni. L'identità e la distinzione sono due de'primi semplici elementi dell'essere e del sapere: elle non per cagioni antecedenti, ma per sè medesime col proprio primo e semplice loro essere si dimostrano e sono. L'identità reale non è altro che reale comunione e penetrazione di essere e inclusione, e la distinzione reale è di essere reale scomunicazione esclusione e impenetrabilità. Ove l'essenza seco medesima comunica e sè medesima penetra e include ivi e identità, e dove non si penetra e include e non comunica con sè medesima ivi è distinzione. Cerchino e ricerchino per tutta la natura e per tutta la intelligenza, per osservare se altra sia la essenza di questi due primi elementi, ed altro il concetto; non troveranno cause superiori onde l'identità e la distinzione provengano ad essere o pervengano al sapere. La diversità degli attributi non è cagione della distinzione dell'essere sostanziale formoso, ma è essa impenetrabilità e scomunicazione ed esclusione; e la diversità delle affezioni non è capo da distinguere l'essere formoso modale, ma similmente è essa distinzione. Così ancora ove le realità sostanziali per essenzial dovere sono impenetrabili e scomunichevoli ed esclusive, e tra loro si scomunicano ed escludono e sterminano, ivi essa realità senza la diversità degli attributi, ed esse cose sono fra loro realmente distinte. Tali sono due porzioni o parti della materia, che deposte le forme e modi o affezioni diverse delle spezie particolari, nella loro, diciam così, deformità del tutto uniformi, per necessario dovere della natura materiale sono impenetrabili incomunichevoli ed esclusive, e l'una l'altra esclude e stermina

necessariamente; e però eziandio deposte le diverse forme e modi o affezioni diverse sono tra loro con profonda real distinzione realmente distinte. Questa verità cotanto evidente non ha potuto ignorare lo Spinosa, ma ben ha voluto adombrare confondendo l'identità ed unità reale coll'identità ed unità ideale, l'identità ed unità dell'essere reale coll'identità dell'essere formoso per costituzione di attributi; e da questa seconda argomenta della prima, e conchiude che dove non è diversità di attributi la sostanza è realmente una, e non sono due o più sostanze realmente distinte. L'identità degli attributi di per sè considerata unifica la forma o la essenza generica o la specifica, non unifica la realità; è ideale, non reale. Perchè una è l'idea dei medesimi attributi e della medesima essenza o forma, per questa cagione e in questa gli attributi medesimi hanno identità, ed una stessa è la forma ed essenza. L'identità ideale non convince la reale a verun patto: chi argomenta dai medesimi attributi, argomenta dalla idea dove gli attributi sono i medesimi; ma quello che è uno nell'idea, si distingue e multiplica nella realità delle cose. I simili nella idea uni divengono; la sola diversità distingue le cose nella idea; simiglianti attributi e simiglianti affezioni nell'idea si unificano, nell'idea identità ed unità acquistano. Per contrario la produzione reale e la reale esistenza distingue e moltiplica l'uno ideale. Dall'identità ed unità ideale non segue la identità reale delle cose prodotte nella loro reale esistenza: di altro argomento è uopo per provare che gli attributi siccome si compenetrano includono e unificano nella idea, così facciano il medesimo nella costituzione delle cose realmente esistenti. L'identità reale questa è dessa; che gli attributi reali sostanziali costituenti, in essa reale costituzione fra loro si compenetrino e includano. Questo non ha potuto fare lo Spinosa, e perciò ha confusa l'una coll'altra identità. Ed è a notare che in questa terza proposizione ha usurpato il vocabolo *res* ed ha detto *duae aut plures res distinctae* coll'altro che segue, e nella seguente ha sostituito il vocabolo di sostanza ed ha detto, *in rerum natura duae aut plures substantiae* etc; il che egli ha fatto perchè *substantia* appresso gli antichi, e talvolta tra moderni filosofi ancora, si prende a significare l'essenza e l'essere essenziale

per costituzione di essenziali attributi. Nel qual sentimento presa la sostanza, di leggieri nella rete dello Spinosa è preso il lettore; perciocchè conchiudendo bene l'argomento dalla identità degli attributi l'identità dell'essenza o forma generica o specifica, che è ideale, facilmente si travede e si conchiude che per la identità degli attributi la sostanza in realtà nell'essere reale è una. E in questa medesima proposizione pure ingannevolmente, ove dice che le cose in un modo si distinguono *per substantias*, soggiunge come una esplicazione, *seu, quod idem est, per earum attributa,* sol per confondere l'essere sostanziale reale coll'ideale. Nel particolare della materia, che è l'unica sostanza dello Spinosa, non facea di mestieri durar tanta fatica. Nella materia manifestamente sono tre capi e tre maniere di distinzione: oltre alla diversità degli attributi ed oltre alla diversità delle affezioni, avvi l'essenziale irreparabile distinzion della realità dell'essere sostanziale informe. La mente è sostanza perfetta comunichevole penetrevole indistinta individua intelligente; la materia è sostanza imperfetta impenetrabile scomunichevole tutta distinta e tutta divisibile e cieca. Gli attributi della materia, se così possono appellarsi, tutti sono difetti e vizî: la mente ha essere formoso perfetto con perfetta costituzione di veri attributi sostanziali. La materia non ha essere formoso, ma è informe o deforme; non ha costituzione di attributi, ma è di attributi, diciam così, affatto destituita. La materia non acquista costituzione nè forma, se non dopo che è nelle varie forme delle spezie particolari formata. Questi punti abbiam noi provati e riprovati mille volte, ed ora con venia dei dilicati ingegni è stato uopo qui ricordare. Nella materia lo stato informe è reale e sostanziale, anzi tutta la realtà e tutta la sostanza delle cose materiali è in esso riposta. Lo stato formoso per costituzione delle spezie particolari, ed il formoso modale che varia i medesimi particolari avvengono da poi, e sono amendue dallo stato informe realmente distinti, ed amendue hanno le loro proprie distinzioni. E queste sono le due maniere dello Spinosa; l'una dei diversi attributi, che si può dire sostanziale, in quanto le spezie particolari per la costante costituzione, e per esser elleno principî e sostegni di operazioni e di modi, coll'antichità il titolo di sostanze

meritar possono; e l'altra dei modi diversi che l'essere modale distingue. Nello stato informe à luogo la real distinzione, oscurata dallo Spinosa, che due e più porzioni e parti distingue della sostanza materiale; conciosiacchè le porzioni o parti della materia, deposti i diversi attributi, e deposte le diverse affezioni o modi, per necessario dovere dell' essenza della materia sieno impenetrabili incomunichevoli ed esclusive, e con profonda real distinzione sieno l'une dalle altre distinte. Già dicemmo che la identità e la distinzione sono due delle prime e semplici essenze e nozioni, che di per sè sono e di per sè si conoscono. La identità è assolutamente prima perchè una e indissolubile; la distinzione perchè molteplice e dissolubile è in ordine all'identità seconda, ma nella natura è prima. Con che conchiudiamo il presente discorso, affinchè niuno, veruna cagione metafisica della reale distinzione delle parti della materia da noi aspetti, fuori della impenetrabile e scomunichevole ed esclusiva natura della materia, che è piuttosto essa real distinzione; come di ogni altra distinzione abbiamo non ha guari affermato. Ne'seguenti, come lo Spinosa da non veri principî trarrà le sue conseguenze, così noi da veri ricoglieremo le nostre; ed allora tutta questa dottrina sarà terminata.

CAPO V.

Proposizione Quarta. — ***In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem attributi.***

Demonstratio — ***Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum per propositionem praecedentem; si tantum ex diversitate attributorum, ergo concedetur non dari nisi unam ejusdem attributi; at si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus per propositionem primam, ergo depositis affectionibus et in se considerata, hoc est per definitionem tertiam etc. vere considerata, non potest concipi ab alia distincta, hoc est, non poterunt dari plures, sed tantum una.***

SOMMARIO

L'universalità e infinità è cagione unica dell'essere unico e solo — Universale non è quello che non è uno — La vera reale universalità nella perfetta reale identità si ritrova — La natura mentale è il vero uno universale — Lo Spinosa dimostra l'identità e unità ideale, non la reale avere intesa — Si convince lo Spinosa colle sue stesse parole.

Ognuno può vedere che col precedente discorso il presente argomento è sciolto: ma quella dottrina per maggior nettezza esser deve compiuta, e questo è che ora imprendiamo a fare con riportarla a più alti principi. Dell'essere unico e solo unica e sola cagione è la universalità ed infinità; l'unico e solo essere universale deve essere unico e solo. L'universale e infinito, ogni cosa in sè contenendo e conchiudendo, fuori di sè niente lascia che possa essere in alcun modo. Nè vi può essere altro somigliante infinito ed universale, che certamente sarebbe ozioso, e perciò nulla ed impossibile. Ma non è universale ed infinito quello che non è uno: senza unità non ha principio contenente nè contenenza, non ogni numero possiede, non è universale non è infinito; conciosiacchè l'universalità non sia ella altro che di ogni numero e di ogni essere contenenza. Sol l'universale e infinito è unico e solo, l'uno solo è infinito ed universale; e perciò il vero e reale uno perfetto è vero reale perfetto universale ed infinito. Vi è l'uno non reale ma ideale, men vero e perfetto, con ideal contenenza, il quale realmente non è uno ma molti, non è realmente infinito ed universale, ma finito e particolare. Siccome l'uno vero reale e perfetto è in sè medesimo indiviso, ed è da altra simigliante unità indiviso, perchè non ha nell'essere compagno, così l'uno ideale, che realmente è moltiplicato ed è diviso in sè medesimo, è da altro essere diviso, perchè ha del suo essere non compagno ma superiore principio. L'uno vero reale e perfetto con seco medesimo comunica, da sè procede e in sè ritorna; e perciò è universale infinito primo indipendente unico e solo. L'uno ideale realmente molteplice non può con seco stesso comunicare, nè da sè procedere e in sè ritornare, perchè nè una parte dall'altra nè ciascuna delle parti può da sè essere, in sè medesima, e con seco; e perciò è finito particolare secondario,

è da altro principio dipendente, e non è unico e solo. La vera reale perfetta unità universale infinita unica e sola, sol nella vera reale perfetta identità dell'essere è riposta. La sostanza o essenza o natura, per real vera perfetta identità con seco comunicante, è il vero reale e perfetto e infinito e universale, è il vero universo unico e solo. La sostanza o essenza o natura per ideale men vera e perfetta identità una, ma realmente moltiplicata, è l'ideale non vero nè perfetto universale e infinito, e non è ella l'unico e solo universo; perchè à del suo essere il vero uno universo, non compagno ma superiore principio. L'uno è il primo essere e la prima nozione; il molto non è nè si conosce se non dall'uno; il molto è dopo l'uno e dall'uno, è secondaria essenza e scienza. Tuttavia il molto ha ideale unità, nell'idea è uno, ed ivi è nel suo genere unico e solo. L'idea non dalle cose prende ma alle cose ella dona l'unità: l'idea, di sua propria indole una, la moltitudine unifica e le differenze conforma, e molte cose diverse, deposte le divisioni e le varietà, con una uniforme imagine rappresenta. Tal è la identità dei medesimi attributi, ella è ideale non reale. L'idea non iscerne in esse cose i medesimi attributi con real comunicazione e compenetrazione cospiranti alla costituzione, ma, deposta ogni proprietà ed ogni differenza, gli attributi nelle loro forme separatamente figura ed esprime. Il molto che ha i medesimi attributi quella unità, che in sè non ha, acquista nella idea. Chi argomenta dalla identità dei medesimi attributi, argomenta dall'idea: per conchiudere vera reale unità, dalla sostanza o essenza o natura in sè considerata si dee trarre l'argomento. Dagli attributi con real comunione e compenetrazione cospiranti alla costituzione giustamente si conchiude, che la sostanza così costituita è realmente una: ma a sostanza realmente molteplice, l'identità degli attributi generalmente considerata, non reale ma ideale, non vera ma imaginaria unità procaccia. La vera universalità e infinità è la sola unica ragione dell'essere unico e solo: questo insigne pregio nell'uno vero per vera identità di real'essere si ritrova, e tal è l'uno vero reale e perfetto essere comunichevole penetrevole indistinto individuo della natura mentale. La non vera universalità e infinità ideale, nella distinzione

reale che nella idea si unifica è da ricercare; e questa dispregevole unità realmente molteplice è dell'essere impenetrabile scomunichevole tutto distinto e divisibile della natura materiale. Nella mente è vera la proposizione concludente dello spinosiano argomento, per vera reale perfetta identità degli attributi manifesta nella real comunione del sapere e volere mentale, e non per la identità degli attributi generalmente considerata. Nella materia l'argomento non vale a conchiudere vera reale unità qual lo Spinosa vorrebbe, ma solamente conchiude unità ideale, che la materia può avere, e allo Spinosa non giova. La mente è il vero reale e perfetto uno per vera reale perfetta identità di attributi, ed ella è assolutamente in ogni genere infinita e universale, ed unica e sola; ed altra mente coi medesimi attributi e coi medesimi pregi è oziosa nulla ed impossibile. La materia sol per l'idea una, sol nella idea nel suo genere è universale ed infinita, e nel suo genere unica e sola; ed è impossibile che vi sia altra che con quella non sia una medesima forma sostanza o essenza, e una medesima materia. Questo nodo, che gordiano reputano gli Spinozisti, ho io non con violenza reciso, ma pianamente prosciolto: con tutto ciò, che lo Spinosa dalla forza della verità costretto non siasi potuto guardare che non paja aver esso non più che l'unità ideale intesa, vogliam pure avvertire gli studiosi. Egli dapprima la sostanza generalmente prende a considerare, e dalla identità degli attributi generale conchiude che non possano esservi due sostanze del medesimo attributo, e che una sostanza esser debba in ogni modo. Niuna delle proprie ragioni essenziali della materia si propone, che l'avrebbono dal maligno intanto distolto, ma, preterita ogni proprietà, separatamente l'essere generale della sostanza riguarda, e da quello argomenta. Benchè lo Spinosa fuori della materia altra sostanza non riconosca, pure le proprietà della materia essenziali, per fare una determinazione di tanta importanza, doveva osservare. Ora dalle ragioni comuni, posposte le proprie, o di più ragioni, dall'une argomentare e non dall'altre insieme, non è egli argomentare dalle idee? Vedete che perversità di ragionamento: per dare ad intendere che la sostanza materiale è l'unica e sola sostanza, le ragioni che ogni unità e

università e solitudine disperdono tien celate, e di quelle fa mostra che quei sommi pregi nella generalità possono in alcun modo adombrare. In secondo luogo, dal primato di natura della sostanza vuole inferire che, deposte le affezioni diverse, la sostanza una esser deggia. Ma il primato di natura non soffre forse la distinzione reale? non è perciò sostenuto dall'idea? Finalmente non ha potuto non esplicar l'argomento con quelle parole: *ergo substantia depositis affectionibus non potest concipi ab alia distincta*, che è quello che noi diciamo, che cioè, deposta ogni diversità, la sostanza nella idea è una. Eppure a quelle parole medesime come una giusta interpetrazione soggiunge: *hoc est, non poterunt dari plures substantiae, sed una!* Tali sono gli argomenti coi quali lo Spinosa ha preteso da'petti degli uomini svellere ogni religione.

CAPO VI.

Proposizione Quinta — *Una substantia non potest produci ab alia.*
Demonstratio — In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi, per propositionem praecedentem, hoc est, per propositionem secundam, quae aliquid inter se comune habeant; adeoque, per propositionem tertiam, una alterius causa esse nequit, sive una ex alia non potest produci. (*)

Finalmente dalle precedenti proposizioni così forma l'argomento lo Spinosa—Due sostanze o elle hanno attributi diversi, ovvero hanno i medesimi attributi: se diversi, per la diversità che toglie ogni comunicazione l'una non può essere prodotta dall'altra: se i medesimi, per la identità che toglie ogni distinzione non vi ponno essere due sostanze distinte, l'una producente e l'altra prodotta—Perchè le velenose dottrine dello Spinosa l'animo non contaminassero dei Lettori, sollecitamente vi abbiamo apprestati gli antitodi delle vere dottrine; onde è avvenuto che nei precedenti capitoli questo argomento sia stato disciolto. Dell'una e dell'altra parte del dilemma ivi abbiam discoperta la falsità, e in par-

(*) Non vi son note al margine, forse perchè il capitolo non va più in là delle cose già dette innanzi.

ticolare della prima parte, che più importa, dimostrando che due sostanze aventi diversi attributi possono nondimeno aver tra loro necessario ed essenzial rapporto, e per tal rapporto possono l'una coll'altra pienamente comunicare, e l'una dall'altra procedere e dipendere. E nel particolare delle due sostanze, mentale e materiale, che è il bersaglio dove lo Spinosa indrizza i colpi degli argomenti, posto da banda il necessario rapporto ed ordine, e la necessaria processione e dipendenza che è fra il moto materiale e il principio immateriale movente, fra l'ingegno del mondo e il principio sovrano ingegnoso, fra l'ingegno dell'uomo e il sovrano ingegno universale; dippiù fra il moto della materia e il volere e sapere della mente, e fra esse sostanze materiale e mentale abbiam fatto chiaramente vedere, la corrispondenza la comunicazione e connessione tal essere e tanta, quale e quanta in verun'altra coppia di cose e di operazioni per tutta la natura non si può ritrovare. Di questo rapporto ed ordine, e di questa connessione e comunicazione sì grande, che è fra la materia e la mente, che potranno mai pensare gli Spinozisti in soccorso del loro maestro? Certamente non vorran dire che l'una natura coll'altra con tutto ciò non abbia a far nulla, perchè direbbono un'evidente impossibilità, cioè che il rapporto e l'ordine, la connessione e comunicazione delle due nature dal nulla sian provenute. Di quello che osserviamo in una sola natura, se non si vede cagione alcuna estrinseca onde provegna, dobbiam dire che essa natura, quel che ha, l'abbia da sè medesima: di quello poi che in due nature diverse veggiamo essere, siamo costretti a dire, che o dall'una nell'altra, o in amendue da un terzo principio discenda. Nel punto di che trattiamo, qual di queste cose scerranno gli Spinozisti? Il rapporto e l'ordine e la comunicazione della materia colla mente ad un terzo superiore principio non possono attribuire; perchè questo sarebbe lo stesso che nell'inchiesta del principio trascorrere in infinito, per sempre cercarlo e non trovarlo giammai. Non potran dire che la materia sia ella il principio; perciocchè il maggior pregio, al migliore tolto, al peggiore concederebbero contro a ogni dovere di ragione ed ordine di natura. Nè possono rivolgersi a dire che l'esistenza della mente sia una ipotesi;

perchè noi qui non facciamo alcuno argomento, chè a suo luogo ne abbiamo fatti assai, ma rispondiamo all'argomento loro. Lo Spinosa dalla diversità della mente e della materia vuole inferire che la materia dalla mente non sia potuto provenire; e noi gli rispondiamo che la diversità di queste due nature è tale, che piuttosto ella sia la cagione onde tra quelle nature siavi il necessario rapporto e ordine, o la connessione e comunicazione che vi sono: le quali cose per altro sono un concerto d'invincibili ragioni a provare la realità della mente sovrana. Nè di altro fa uopo perchè il colpo dell'argomento dello Spinosa il vano dell'aere percuota. L'altra parte del dilemma, che nel punto della produzione sostanziale non ci è molesta, poichè noi nè da mente universale altra mente simile del tutto realmente distinta, nè materia da materia poniamo poter essere prodotta, l'altra parte dico, quanto dal vero si discosti, già innanzi abbiamo con evidenza provato. L'unità o identità che nella materia può aver luogo, che è ideale, non arreca quello che giusta il filosofare dello Spinosa fa ostacolo alla produzione sostanziale, la quale sol l'unità e identità reale proibisce. E così anche in questa parte ognun vede che va a vuoto l'argomento.

CAPO VII.

Proposizione sesta — *Ad naturam substantiae pertinet existere. Demostratio—Substantia non potest produci ab alia, per propositionem praecedentem, erit itaque causa sui. Substantiae enim essentia, per definitionem primam, sui existentiam necessario involvit, sive ad ejus naturam pertinet existere.*

SOMMARIO

Alle idee o nozioni delle cose nessuno può aggiunger nulla, nè detrarre— L'autorità e il primato essenziale, coll'autorità e primato assoluto non si deve confondere—La materia non è perfetta sostanza—Gli antichi alle spezie particolari della materia il titolo di sostanza han conceduto—La mente sola è vera e perfetta sostanza.

A provare che la sostanza di per sè generalmente considerata sia di sè causa con due argomenti adopera lo Spinosa.

Il primo è, che l'esistenza sia una essenzial ragione della sostanza; il secondo, che sostanza da sostanza non può essere prodotta. Il primo è espresso nella prima definizione, e in questa proposizione pur si ricorda: il secondo argomento è questo che, col titolo di dimostrazione come fa degli altri, alla proposizione soggiunge. L'uno e l'altro, ciascuno a suo luogo, è stato da noi prosciolto: tuttavia per far più manifesta la vanità dell'autore e suoi argomenti, e per non lasciar vuoto questo spazio, di altre ragioni ricolmiamo la dottrina. Poichè lo Spinosa quì nomina la sostanza, ciò che nella prima definizione non ha fatto, vediamo se la nozione o idea o concetto della sostanza involga la necessità l'autorità e il primato dell'essere che lo Spinosa le vuol concedere; poichè tutte queste cose involge l'essenziale involgimento dell'esistenza. Le nozioni o idee o concetti sono un deposito della intelligenza, al quale niuno può arrogarsi potere di detrarre o aggiunger nulla; niuno può alcuna idea o nozione scambiare o alterare in qualunque modo; nelle idee o nozioni o concetti delle cose tutti gli intelletti purgati devono convenire. Quali sieno le ragioni essenziali della sostanza, che la idea o nozione della sostanza involge, nella terza definizione abbiamo dimostrato. Esse ragioni sono; che la sostanza sia un'essenza compiuta e perfetta, con principio mezzo e fine costituita e conchiusa, che ella in sè medesima insista, e di per sè sussista impaziente di alieno subbietto e sostegno, che sia infine di modi e di operazioni principio, e, qual'è, tale con proprio concetto senza implicanza di altro distinto essere si esprima. Or quale delle mentovate ragioni involge la esistenza, l'autorità l'indipendenza e il primato dell'essere? Certamente non implica quei sommi pregi l'esser principio di modi e di operazioni: per questa prerogativa non si può dire altro, se non che la sostanza i suoi propri modi ed operazioni debba contenere sostenere e produrre, che non sia ella un modo ma sostanzial essere, non sia operazione ma operante principio. Ov'è quì la necessità l'autorità e il primato dell'essere assoluto e indipendente? ov'è la ragione che quei singolari pregi per necessario indissolubil nesso involge? ove infine è l'essenzial ragione, che per necessaria discordanza escluda la contingenza e la suggezione? Similmente la sostanza è di proprio principio

e proprio fine costituita, e nel proprio essere compiuta e perfetta di alieno principio e sostegno non bisognosa; ma in niuna di queste ragioni la necessità di dover essere, l'autorità e il primato sovrano assoluto indipendente vi si può scernere. Per torre la confusione, della quale vuol sempre avvalersi lo Spinosa, a suo luogo opportunamente distinguemmo i principî e fini essenziali ed intrinseci, ed i primati e le indipendenze corrispondenti da principî e fini estrinseci; ed ivi col paragone dei sillogismi e delle scienze dicemmo, che le sostanze di ragion sua vogliono avere principî e fini essenziali ed intrinseci, e con questi essere autorevoli e prime nell' ordine essenziale ed intrinseco, ed in questo riguardo escludono i principî essenziali ed intrinseci; ma non escludono i principî estrinseci e superiori. E come i sillogismi dei propri principî e fini, onde sono conchiusi, contenti, da più ampli e più eminenti principî provengono e dipendono, ed in iscienze più ampie e più profonde sono contenuti; così vi sono vere sostanze che hanno i propri fini e principî, onde costituite sono nel proprio loro essere perfette, e nondimeno sono e devono essere in amplissime sovrane universali sostanze contenute, e deono da quelle procedere e dipendere. Questo sia detto per isvellere dalle radici la maligna piantagione dello Spinosa. Del rimanente, dato e non conceduto che sia così come vorria lo Spinosa, pure dalle sue proposizioni medesime si viene in chiara cognizione, che la mente sola è di sè causa, perchè la mente sola è vera e perfetta sostanza, e la materia non è di sè causa, perchè non è perfetta sostanza nè vera. Tutte le ragioni essenziali della sostanza, che abbiamo noverate, tutte mancano alla materia. Per evidenti dimostrazioni e per confessione di ogni scuola, la materia è a moderare e formare ed a muovere impotente; non è adunque di moti o forme o modi, non è di operazioni principio. Quanto è paziente a soffrire il moto e gli altri modi, tanto non è nè all'uno nè agli altri potente. Senza interna ed attuosa reale influenza, che nella materia non può essere, vero real principio non può stare. Inoltre nell'essere della materia tutto esclusivo straposto scomunichevole, che, o in infinito dividendo, rovina verso il nulla, o, in estreme incomprensibili unità individue terminando, al nulla s'avvicina, nè principio nè fine, nè costituzione alcuna,

Digitized by Google

nè stabile insistenza, nè sossistenza può aver luogo. La rovinosa distinzione che tutta lacera e sminuzza la sostanza della materia, ovvero ad estremità indivisibili la ristringe, nè principio nè fine comporta, ed ogni costituzione e insistenza e sossistenza disperde affatto. Come una parte tutta distinta e sempre divisibile, o una indivisibile tenuissima estremità, si può capire che in sè medesima insista, o di per sè sussista? dov'è il principio e il fine e la costituzione? La costituzione è comunicazione e cospirazione di principio e di fine; senza che il principio e il fine cospirino e comunichino fra loro, non vi è costituzione, non vi è principio nè fine. La materia perciò non ha essenza, non ha concetto essenziale, non è vera e perfetta sostanza. E per tal cagione gli antichi filosofi alla materia, prima che sia formata in ispezie particolari, il titolo di sostanza non han creduto poter donare. Se la materia è in alcun modo sostanza, non è perfetta sostanza, non è vera per concorso di tutte le ragioni sostanziali; perciò alla materia non appartiene l'esistere, e non è ella tal sostanza che da altra non possa essere prodotta.

Chi crederebbe che il grande errore dello Spinosa da segreto interno natural senso e lume, di cui la guida non ha egli poi seguita, dipende? La nozione e la idea della sostanza vera e perfetta è certamente quella che lo Spinosa ha descritta. Le idee rappresentano le cose nella maggior loro perfezione; ma le particolarità, che reali sono con minute partecipazioni, dal sommo della perfezione e dalla espressione della idea dechinano. Le idee generali, come dalle minutezze particolari sceverano le essenze, così tutta l'ampiezza e tutta la perfezione adeguano. La sostanza cui nulla manca della sostanzial verità e perfezione è ella veramente di sè causa, è prima indipendente autorevole universale e infinita. Ma lo Spinosa sedotto dal senso alla materia, che non è vera e perfetta sostanza, quella idea e quella nozione temerariamente ha attribuita. La mente sola è vera e perfetta sostanza; la mente sola è il termine della espressione della idea: la idea poi è la sola imagine che, quanto ad umano intelletto è possibile, adombra la perfezione mentale. La mente è la sostanza che nell'essenza e nel concetto essenziale implica la esistenza; alla sostanza mentale appartiene l'esistere. Nell'essere comu-

nichevole e penetrevole del sapere volere e potere mentale l'intrinseco principio e l'intrinseco fine, la perfetta costituzione, l'insistenza in sè e la di per sè sussistenza, e la perfezione e il colmo dell'essere manifestamente si scernono. In questa sublimità di perfezione sostanziale, l'autorità e il primato, l'indipendenza l'universalità e infinità con pari chiarezza rilucono. Permettiamo adunque allo Spinosa la prima definizione e la sesta proposizione, purchè la sostanza vera e perfetta abbia voluto definire, e dalla non vera e imperfetta discernere. Ma con ciò è poi forzato a concedere che la vera e perfetta sostanza è la mente, e la non vera e imperfetta è la materia. Questa volta dallo stesso velenoso ragionare dello Spinosa l'antitodo abbiamo ricolto.

CAPO VIII.

Proposizione settima — *Omnis substantia est necessario infinita. Demonstratio—Substantia unius attributi nonnisi una existit, per propositionem secundam; erit itaque ejus natura vel finita vel infinita. At non finita, nam per definitionem secundam deberet terminari ab alia ejusdem generis, quae etiam necessario deberet existere per propositionem sextam; adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum per propositionem quintam; erit ergo infinita.*

SOMMARIO

L' unità ideale che cosa operar possa, e che la reale—Qual sia il vero uno—Lo Spinosa non ha compreso il vero sentimento di quei filosofi che dissero, *omnia esse unum*—La materia non può realmente essere, se non determinata con particolari modi—La distinzione delle parti è alla materia essenziale, e così la distinzione dei modi—Altro argomento, che la materia nella idea non involga la esistenza—L'unità e universalità reale è la cagione dell'involgimento ideale dell'esistenza.

Dalla identità dei medesimi attributi, com'è stato detto e provato, segue della sostanza non la reale ma l'ideale identità ed unità, la quale soffre la reale distinzione; onde possono esservi due sostanze del medesimo attributo realmente fra loro distinte. Adunque siccome l'ideale identità non proibisce che vi sieno due sostanze delle quali l'una sia dall'altra prodotta,

Digitized by Google

così la medesima identità non fa ostacolo perchè vi sieno due sostanze delle quali l'una sia dall'altra terminata. Qual'è la cagione, tal sicuramente esser dee l'effetto: generalmente l'identità e unità reale, poichè non vi può essere altra sostanza distinta del medesimo attributo, fa che la sostanza sia improdotta ed infinita; ma la identità e unità ideale, nella idea ove la sostanza è una, che sia improdotta ed infinita può fare, non altrove. E poichè colla ideale identità ben può stare la reale distinzione e reale molteplicità, quindi segue che la sostanza idealmente una, con tutto ciò in realtà prodotta e finita esser debba. L'argomento dello Spinosa nella sostanza generalmente considerata non così tosto ad ognuno dimostra la sua leggerezza, e la nostra soluzione in quel caso può parer necessaria per iscoprire l'inganno; ma nel particolare della sostanza materiale, che è tutta con profonda real distinzione scissa, e nella quale sono più realtà sostanziali o reali sostanze fra loro distinte, chi con quell'argomento adoperar volesse a provare che una realmente è la sostanza della materia, sarebbe certamente uno scempio, e scempio pur sarebbe chi quella nostra distinzione a solver l'argomento credesse necessaria. L'argomento nella sostanza generalmente considerata è un nodo di facile soluzione, e nel particolare della materia non ha nodo alcuno, nè facile nè difficile, di alcuna soluzione degno.

Per contentare gli animi i più dubitosi è da por mente, che l'unità ideale per l'intervento della real distinzione non ha tutto il vigore che l'unità per altro aver dovrebbe. La sostanza idealmente una, per lo difetto della reale identità non può tutto l'essere che le appartiene, con real nesso e contenenza tutta in atto presente, in una reale essenza conchiudere; ma per la identità ideale che non manca, quante nuove giunte alla sostanza che si pone finita si facciano o fingano, tutte accoglie aduna e comprende in una sola forma e idea. Ponendosi sostanza finita, come vuol l'argomento che altrimenti è nullo, ogni altra simigliante sostanza, che vi si aggiunga, viene accolta e compresa nella medesima idea; e in questo riguardo la sostanza è sempre la stessa, cioè idealmente una improdotta ed infinita. Ma come per l'ideale identità tutto l'essere del suo genere raccoglie in una idea, e nella idea è una

medesima sostanza, così per la real distinzione non può adunarlo in una realo essenza con real contenenza tutta in atto presente. Questa è la infinità idealo, e questa medesima è la infinità che successiva denominano; la quale in effetti è ristretta e limitata, e dicesi infinita sol perchè con nuovo e nuove giunte, che giunge insieme la identità ideale, e la reale distinziono disgiunge, può procedere sempre oltre ogni termine in infinito, dove però non perviene giammai. Siccome la idealo identità unifica la sostanza nella idea, così la real distinziono in realtà la distinguo, ed ogni comunicazione e contenenza reale interrompo; onde la sostanza idealmente una e realmente distinta l'essero del suo genere che le appartiene ben può comprendere in una idea, ma non può realmente comprendere in una reale essenza. Inoltre, poste da banda tutte questo cose, l'identità dei medesimi attributi della sostanza generalmente considerata, altra infinità cho quella che è al suo proprio genero ristretta non può arrecare. Da quai principi si trarrebbe l'infinità di ogni genere colla contenenza universale di tutti gli attributi o di tutte lo forme o perfezioni dell'essere? qual saria questa conseguenza: una è la sostanza del medesimo attributo, non vi ponno essere altre sostanze distinte somiglianti, e perciò è infinita; è adunque una e infinita in ogni genere assolutamente? L'infinità in ogni genere nella generalo idea de' medesimi attributi si è potuta dallo Spinosa fingere, ma da menti purgate o sincere scernere non vi si può a verun patto. Or so così è, la sostanza in cotal modo una e infinita, nè infinita è nè una in ogni genere, ma è al suo proprio genere ristretta: è ella dunque da altre sostanze più ample o più generose, di costituzione più magnifica e più perfetta, terminata e prodotta eziandio; giacchè produzione e terminazione, e infinità e improduziono sono coso fra loro con invariabil reciprocanza insiemo l'una nell'altra implicate. Limpidissima per certo è questa verità, che nella material sostanza ognuno al primo sguardo può osservare. La materia, come altrovo abbiam notato, non ha attributi nè costituziono o forma alcuna; la materia è del tutto informe, di ogni essere specioso o formoso affatto ignuda. L'identità ideale della materia, sol nel tenue e informe essere estenso l'unità e infinità ideale, e successiva reale infinità do-

Digitized by Google

manda; ma nell'essere specioso o formoso non è una nè infinita; in questo grado di cose ella è molteplice e finita, e per tanto esser deve ed è dal vero uno e dal vero infinito terminata e prodotta. Nessuna di queste certissime conseguenze non discende da' medesimi principi dello Spinosa. Lo Spinosa che cosa sia l'uno, non ha ben penetrato: l'uno vero e perfetto è il medesimo che il tutto; il vero uno è universo. Il volgo degli scolastici malamente definisce, l'uno esser quello che è indiviso in sè, e da ogni altra cosa che ei non è, diviso: piuttosto l'uno è in sè e da ogni altra cosa indiviso. Degli antichi filosofi che pronunziarono il noto oracolo, *omnia esse unum*, questo è il vero arcano sentimento. L'uno e il tutto insomma sono una medesima cosa, e per poco una ragione e nozione medesima. La materia, perchè nel generale essere reale tutta distinta e divisibile, e perchè nell'essere specioso o formoso del tutto informe, non è una ma molta, non è tutto ma parte, non è universale e infinita ma finita e particolare; e perciò dal vero uno e dal vero tutto e dal vero universale in ogni genere infinito, nell'unità università e infinità di quel meraviglioso essere, è da ogni parte penetrata ed assorta. E questo vero uno universo e infinito è l'essenza o natura che, con nesso di perfetta reale identità e unità, tutti gli attributi e tutte le forme e perfezioni dell'essere con infinità tutta presente insieme aduna e contiene; la qual cosa nel penetrevole e comunichevole sapere volere e potere mentale, più chiaramente che la luce del sole, si vede da intelletti non oscurati dal senso.

Or conchiudiamo finalmente il capitolo e il volume con un argomento che il fine di questa terza parte col suo principio ricongiunga, e che, quanto per tutto è stato detto, mirabilmente dichiara e conferma. La materia non può realmente essere se non determinata e particolareggiata co' determinati particolari modi della dimensione: i principi e fini de' modi figure o forme della dimensione sono principi e fini intrinseci che compiono e distinguono il real'essere della materia. Dicemmo una volta che all'estensione ed al numero, e similmente alla sostanza estensa e numerosa i principi e fini di limitazione sono ancora principi e fini di costituzione: oltre alle ragioni allora da noi allegate, i vari modi figure o forme della di-

mensione sono le prime differenze che primamente distinguono l'estensione e il numero; e perciò all'estensione e al numero sono intrinseche ed essenziali. In ogni cosa quel che nell'essere è primo è alla cosa intrinseco ed essenziale. Dell'estensione e del numero non vi sono differenze che di vari modi prima distinguano l'esser loro; sono eglino adunque prime loro intrinseche ed essenziali differenze. La materia è ella numèro ed estensione, e secondo l'opinione che alla sostanza della materia fuori dell'estensione altro concede, pure niuno può negare che alla materia l'estensione e il numero sieno intrinseci ed essenziali; onde, con quella opinione ancora, i principî e fini de' vari modi esser devono intrinseci e costitutivi essenziali del real essere della materia. Oltrechè la materia, siccome per essenzial necessità è realmente distinta e divisibile in parti, così per la medesima necessità esser deve realmente distinta e divisibile in vari modi figure o forme di dimensione. Quella prima distinzione delle parti componenti è la cagione di questa seconda dei modi; anzi nella seconda è la prima distinzione, e nella prima è la seconda; perchè non ci può essere distinzione di parti componenti senza distinzione di modi, nè questa può essere senza quella; cosicchè queste due distinzioni paiono essere una medesima cosa. Adunque se la distinzione di parti è essenziale alla materia, alla medesima è ancora essenziale la distinzione de'modi. D'altra parte la materia è di per sè indifferente indeterminata smoderata universale: la materia nella sua nozione o idea è verso tutti i modi universalmente indifferente e indeterminata; non è a verun particolar modo determinata, e per niuno è differente e particolare: perciocchè se di per sè fosse differente determinata e particolare in alcun modo, non sarebbe verso tutti i possibili diversi modi potente o paziente, non a ricever tutti sarebbe abile e capace, non sarebbe ciò che ella è. L'idea o nozione della materia nè tutti nè parte dei modi particolari in sè implica; altrimenti l'idea alla natura materiale, che di tutti i modi è paziente e verso tutti è indifferente e indeterminata, saria del tutto contraria e ripugnante. Adunque la materia nella sua nozione o idea non involge l'essere reale, non involge la esistenza. L'essere reale della materia, come ad evidenza è stato dimostrato, è for-

nito e compiuto dal particolareggiamento dei modi; i principî e fini, che distinguono e determinano i modî, essi forniscono e compiono l'essere reale della materia, che è la di lei esistenza. Adunque la nozione o idea della materia, che non implica i modi particolari, non implica l'essere reale o l'esistenza della medesima. L'essenza della materia non involge la esistenza; l'esistenza non è alla materia essenziale; può e deve la materia intendersi non esistente; la materia non è ella di sè causa; di per sè non è, di per sè è nulla.

Quella natura è di sè causa e nell'essenza involge la esistenza, quella non può intendersi non esistente, la quale nella sua nozione o idea o concetto essenziale involge il suo essere reale, la sua esistenza; e quella l'involgimento essenziale della esistenza ha nell'idea, la quale ha realtà unità e reale universalità contenente la real determinazione e perfezione dell'esser suo. Poichè la determinazione in ogni genere è la perfezione dell'essere, e niente realmente può essere o parere e intendersi esistente che non sia e paia e s'intenda nel suo essere determinato e perfetto; è cosa certa che quella natura nella sua nozione o idea o concetto involge la esistenza, la quale ha reale unità e universalità contenente tutta la sua reale determinazione e perfezione. L'unità reale, per nesso dî reale identità contenente l'ultima determinazione e perfezione dell'essere, fa che la natura realmente una, colla idea o nozione propria non si possa concepire, se non colla contenenza dell'ultima perfezione realmente esistente. È evidente che la materia non ha siffatta reale unità; è evidente che la materia non ottiene la determinazione e perfezione dell'essere in reale unità e universalità; e perciò è evidente che la materia nella sua nozione o idea o concetto non involge il suo essere realmente esistente. Non ha la filosofia altra ragione dell'essenziale involgimento dell'esistenza, che questa dell'involgimento ideale o nozionale dell'essere reale ed esistente; nè ci è altra ragione di questo ideale involgimento se non l'unità e universalità reale con nesso di reale identità contenente l'ultima determinazione e perfezione dell'essere. La natura mentale ha questa pregevolissima unità e universalità. Quanto è manifesto che la materia scomunichevole e impenetrevole, tutta distinta e divisibile non ha reale unità e uni-

versalità contenente l'ultime determinazioni e perfezioni del suo esserè, tanto è manifesto che la mente nel maraviglioso essere penetrevole e comunichevole, che nel sapere e volere apertamente si dimostra, ha ella il pregio di quella unità e universalità con real contenenza di tutte le perfezioni dell'essere. L'unità e universalità reale propria della mentale natura è l'unica e sola cagione dell'involgimento essenziale dell'esistenza. Questa cagione dell'essere necessario ed essenziale e primo e indipendente, che ben vide il grande Agostino, e dopo di lui il Pereyra ed altri col Cartesio in quella celebre dimostrazione della Divinità, e che niuno pensò esser uopo esplicare, questo è il saldissimo fondamento della verace natural Teologia; come l'unità ideale della materia è il fondamento del nuovo ateologico delirio dello Spinosa. La materia non è realmente una, non è realmente universale; e perciò niuno di quei sommi pregi le può convenire che lo Spinosa le ha voluto attribuire. La mente sola è realmente una ed universale; la mente sola nell'essenza e nella essenzial nozione involge la esistenza; la mente sola non può intendersi non esistente, ed a lei unicamente appartiene l'esistere. La mente è vera perfetta una ed unica sostanza, che altre sostanze del medesimo attributo non può soffrire: la mente sola è di sè causa, di per sè è e di per sè s'intende. Ella è il vero uno e il tutto, e l'universo, il primo essere necessario autorevole indipendente universale ed infinito. La mente ha la materia dal suo nulla tratto e nell'essere introdotta, e, il suo sapere volere e potere in lei trasmettendo, l'ha mossa ordinata ed ornata, e il mondo e l'uomo ha formato, e ognora col suo sapere volere e potere conserva e regge il mondo e l'uomo. Scosse così le fondamenta, lieve opera sarebbe tutto l'insano edifizio abbattere dello Spinosa, se più tempo ed agio concederne piacesse al benignissimo Iddio, cui sia onore e gloria per tutti i secoli.

FINE.

INDICE

Avvertenza dell'Editore . . . . pag. 1
Dedica dell'Opera . . . . » 5
Prefazione . . . . » 7

PARTE PRIMA

Nella quale si spongono le più illustri dimostrazioni.

Capo I. Prima dimostrazione, dall'impotenza della materia . . » 12
— II. Seconda dimostrazione, dal moto . . . . » 16
— III. Terza dimostrazione, dall'idea del mondo . . . . » 20
— IV. Quarta dimostrazione, dall'idea dell'uomo . . . . » 26
— V. Quinta dimostrazione, dalle ragioni invariabili della intelligenza . . . . » 31

PARTE SECONDA

Delle Idee se ve ne abbiano innate nell'uomo e in particolare della idea di Dio.

Capo I. Si prova che vi sieno, con argomenti tratti dalla natura della mente . . . . » 36
— II. Si prova il medesimo, dalla condizione di esse idee . » 42
— III. Si argomenta dagli affetti . . . . » 47
— IV. Della Idea di Dio . . . . » 49
— V. Secondo argomento . . . . » 53
— VI. Di alcuni argomenti del Locke . . . . » 59
— VII. Della Dimostrazione Cartesiana . . . . » 61

PARTE TERZA

Disamina del sistema dello Spinosa.

PARTICELLA PRIMA

Delle Definizioni.

Capo I. Prima Definizione . . . . » 66
— II. Si dimostra che la mente sia di sè causa . . . . . » 70
— III. Seconda Definizione . . . . » 74
— IV. Che il vero infinito nella natura mentale si dee riporre » 79
— V. Terza Definizione . . . . » 83
— VI. Quarta, Quinta e Sesta Definizione . . . . » 86

PARTICELLA SECONDA

Degli Assiomi.

Capo I. Primo Assioma . . . . » 93
— II. Secondo Assioma . . . . » 94
— III. Terzo Assioma . . . . » 96
— IV. Quarto Assioma . . . . » 101
— V. Quinto Assioma . . . . » 103
— VI. Sesto Assioma . . . . » 105
— VII. Settimo Assioma . . . . » 106

PARTICELLA TERZA

Delle Proposizioni.

Capo I. Proposizione Prima . . . . » 108
— II. Proposizione Seconda . . . . » 110
— III. Della corrispondenza del moto della materia col sapere e volere della mente . . . . » 112
— IV. Proposizione Terza . . . . » 118
— V. Proposizione Quarta . . . . » 122
— VI. Proposizione Quinta . . . . » 126
— VII. Proposizione Sesta . . . . » 128
— VIII. Proposizione Settima . . . . » 132

FINE.

MAG 2? ??